Mor. 963-3

<36637029790010

<36637029790010

Bayer. Staatsbibliothek

Mor
963

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Geſchichte
der
Sittenlehre Jeſu.

Von

Carl Friedrich Stäudlin,
Doktor und Profeſſor der Theologie zu Göttingen.

Dritter Band.

Göttingen,
im Vandenhöck = Ruprechtiſchen Verlage.
1812.

Johann David Michaelis

Moral.

Herausgegeben
und mit der Geſchichte
der chriſtlichen Sittenlehre
begleitet

von
Carl Friedrich Stäudlin
Doktor und Profeſſor der Theologie zu Göttingen.

Dritten Theils
welcher
die Geſchichte der chriſtlichen Sittenlehre
von dem Herausgeber enthält

Dritter Band.

Göttingen,
im Vandenhöck = Ruprechtiſchen Verlage.
1 8 1 2.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Erſt nach zehn Jahren erſcheint die Fortſetzung dieſes Werks. Es iſt billig, daß ich für diejenige, welche es intereſſirt und welche ſchon lange die Fortſetzung gewünſcht haben, Rechenſchaft von den Gründen dieſer Verzögerung ablege. Es wurden in der Zwiſchenzeit ſowohl von meinem Lehrbuche der Moral, als auch dem der Dogmatik und Dogmengeſchichte zwey neue, umgearbeitete Ausgaben nothwendig. Die kirchliche Geographie und Statiſtik folgte nach, meine kirchenhiſtoriſche Vor-

Vorleſungen veranlaßten mich zuerſt dazu und ich konnte der Verſuchung, ſie heraus⸗zugeben, um ſo weniger widerſtehen, da ich ſah, daß es an einem ſolchen Werke noch gänzlich mangle und da mich dieſer Gegen⸗ſtand ganz beſonders anzog. Bald nachher fand ich für meine Vorleſungen ein Lehr⸗buch der Univerſalgeſchichte der chriſtlichen Kirche nöthig. Jetzt hatte ich eine ſchon früher auf mich genommene Verpflichtung zu erfüllen, nämlich die Geſchichte der chriſtlichen Moral ſeit dem Wiederaufleben der Wiſ⸗ſenſchaften für die hier in Göttingen unter der Mitwirkung mehrerer Gelehrten angefangene Geſchichte der Künſte und Wiſſenſchaften ſeit der Wie⸗derherſtellung derſelben zu ſchreiben. Einige Zeit nachher wurde ich erſucht, die Geſchichte der theologiſchen Wiſ⸗ſenſchaften ſeit der Verbreitung der alten Literatur für die Eichhor⸗niſche Geſchichte der Litteratur zu über⸗nehmen, und ich übernahm und ſchrieb ſie mit deſto mehr Vergnügen, da ich gerne zu Allem, was von und auf der Univerſität, bey welcher ich lehre, mit vereinigten Kräf⸗ten bewirkt wird, die Hand biete. Doch würde bey allem dieſem die Geſchichte der

Sittenlehre Jeſu früher fortgeſetzt worden ſeyn, wenn mich nicht, wie ich aufrichtig geſtehe, das Studium verſchiedener voluminöſer Werke, welches noch erforderlich war, und die großen Schwierigkeiten gewiſſer Ausführungen, beſonders in der Geſchichte der Sittlichkeit ſelbſt, zurückgeſchreckt hätten. Jetzt aber habe ich den Faden muthig wieder aufgenommen und noch ein Band, ſo wird das Ganze vollendet ſeyn.

Ich habe in der Hauptſache denſelbigen Plan und dieſelbigen Principien befolgt, wie in dem vorhergehenden Bande. Alles aus den Quellen zu ſchöpfen, alles anſchaulich, charakteriſtiſch, nach ſeiner urſprünglichen Geſtalt und Farbe darzuſtellen, wenig zu raiſonniren, eigene philoſophiſche Grundſätze ſelten durchblicken, ſondern vielmehr die Thatſachen reden zu laſſen, den Leſer nicht ſowohl mit meiner eigenen Philoſophie und meinen Anſichten zu beſchäftigen, als ihn vielmehr zu eigenem Nachdenken und Urtheil zu veranlaſſen, in Thatſachen, ihren Urſachen, Folgen und Wirkungen nicht beſtimmen oder entſcheiden zu wollen, was wir beſchränkte Menſchen gar nicht wiſſen oder nicht mit Gewißheit einſehen können, alle polemiſche und ſectire-

riſche

riſche Nebenrückſichten zu vermeiden, die Geſchichte nicht bloß zur Trägerin eines philoſophiſchen oder theologiſchen Syſtems zu machen — dies war auch hier mein vornehmſtes Beſtreben, wobey ich mir aber wohl bewußt bin, weit hinter dem, was ich wollte, zurückgeblieben zu ſeyn.

Die Moral der Kirchenväter findet ſich jetzt ſo dargeſtellt, wie in keinem andern Werke. Barbeyrac und Ceillier haben nur Streitſchriften und auch in dieſen nur Bruchſtücke des Ganzen geliefert. Bloße Auszüge habe ich nirgends gegeben, ſondern aus Vergleichungen der Stellen und ſorgfältigen Unterſuchungen die wahre moraliſche Denkart und Lehre jedes Vaters, ihr Charakteriſtiſches, ihren Zuſammenhang, ihre oberſten Grundſätze zu entwickeln geſucht und dabey oft auch ſie ſelbſt reden laſſen, um ſie auch von Seiten ihres moraliſchen Vortrags kenntlich zu machen.

Die Canones der Synoden und der Kirchenvorſteher ſind hier von der moraliſchen Seite gefaßt und in ihrem Einfluſſe auf die bürgerliche Geſetzgebung ins Licht geſetzt. Findet man etwa in dem einen oder andern zu viel Rechtliches eingemiſcht, ſo über-

lege

lege man, daß das Rechtliche eigentlich immer nur Darſtellung und Ausführung des Moraliſchen ſeyn ſollte.

Von der Moral der häretiſchen Partheyen iſt nur nach den beſſeren Quellen und nach dem, was wir zuverläſſiger oder wahrſcheinlicher davon wiſſen, geredet worden. Wiefern ſie der Moral der Katholiker entgegengeſetzt war, zeigt ſich ſchon hier, auſſerdem aber auch noch in dem letzten Abſchnitte. In dieſem werden faſt nur allgemeine Reſultate aus dem Vorhergehenden gezogen. Es wird gezeigt, welche Veränderungen in dieſer Periode die katholiſche Moral erfuhr, in welchen Puncten die Katholiker uneins waren und wie überhaupt ihre Moral beſchaffen war.

Noch ſollte ein Abſchnitt über die unter den Chriſten herrſchende, ihre Geſinnungen und Handlungen beſtimmende, Vorſtellungen, und über die Geſchichte der Sitten und Sittlichkeit unter ihnen hinzugefügt werden. Er mußte aber zurückbleiben, weil die zu dem Drucke dieſes Bandes beſtimmte Zeit es nicht mehr verſtattete, ihn ins Publicum zu bringen. Uebrigens findet man ſchon in dem Abſchnitte von den moraliſchen Verordnungen

nungen der Kirche und ihrem Einfluſſe auf die bürgerlichen Geſetze vieles dahin Gehörige. Man erblickt hier ſchon ein intereſſantes, lebendiges Gemählde von Sitten, man bemerkt die mächtigen Einwirkungen der chriſtlichen und kirchlichen Moral auf die Denkarten, auf das Leben, auf öffentliche Anſtalten und Verfaſſungen. Man ſieht das Alte ſinken und nach und nach eine neue Welt entſtehen. Doch bleibt noch Vieles einem beſonderen Abſchnitte vorbehalten, welcher um ſo ſchicklicher den folgenden Band wird eröffnen können, da dieſer in anderer Rückſicht ärmer als der gegenwärtige ſeyn wird.

Göttingen den 27. März 1813.

II. Periode.

Von Conſtantin dem Großen bis zu Carl dem Großen. J. 306 — 768.

Blick über die ganze Periode S. 1 — 4.

I. Moral der katholiſchen Kirchenſchriftſteller.

Allgemeine Bemerkung 4 — 6.

1) Die vornehmſten Lateiner.

Lactantius. Allgemeiner Character 6 f. Seine göttlichen Inſtitutionen 7 — 9. Anſehen, welches er der Vernunft in moraliſchen Dingen zuſchreibt 9. Wie er die bisherige Philoſophie und die Philoſophen beſtreitet 9 — 11. Was er ſelbſt für eine Philoſophie hat 11. Seine Lehre vom höchſten Gute 11 f. vom Verhältniſſe zwiſchen Religion und Weisheit und der Unzulänglichkeit der Philoſophie zur erſten 12 f. Wie er im Chriſtenthum findet, was er in der Philoſophie vermißt, eine moraliſche Religion und religiöſe Moral, ein lebendiges Muſter der Tugend und einen wahren moraliſchen Geſandten Gottes 13 — 15. Wie er die chriſtliche Moral als Vollendung und Berichtigung der heidniſchen darſtellt 15 ff. Wie er zeigt, daß die Heiden keine richtige Begriffe von der Tugend hatten, daß ſich dieſe hingegen im Chriſtenthum finden 16 f. Seine Urtheile über die Lehre der Stoiker und Peripatetiker von den Affecten 17 f. über

über die Pflichten der Menſchenliebe, der Gaſtfreiheit, der Sorge für Wittwen und Waiſen, des Begräbniſſes der Armen und Fremden 19 f. über das Verhältniß der Wohlthätigkeit zur Sündenvergebung 20 f. Seine Lehren von der Lüge, dem Zinſennehmen, der Feindesliebe, dem Zorne 21 f. von dem Vergnügen an den Schauſpielen der Gladiatoren 22 f. vom Mord, Abtreiben und Ausſetzen der Kinder 23 f. von der Sittlichkeit der Schauſpiele aller Art 24 f. des Seehandels und Kriegs 26 — 29. des Vergnügens am Geſange, Gedichten und ſchönen Reden 30. von der Wolluſt, der Keuſchheit, dem Ehebruche 30 — 32. vom Religionszwange 32 f. von den moraliſchen Vorzügen des Chriſtenthums vor dem Heidenthum 33 f. vom Gegenſatze des Guten und Böſen in der Welt und im Menſchen 34 — 42.

Ambroſius. Verglichen mit Lactantius und charakteriſirt 42 — 44. Seine moraliſchen Schriften, beſonders die von den Pflichten 44 — 46. Hält die heil. Schrift für die oberſte und hinreichende Erkenntnißquelle der Moral 46 — 50. Legt auch den in derſelben erzählten Beiſpielen und Handlungen ein großes Gewicht in der Moral bei 50 — 52. Seine Lehre vom Nützlichen, Guten, dem höchſten Gute und dem Anſtändigen 52 f. von den vollkommenen und unvollkommenen Pflichten 54 f. von der Eheloſigkeit und gänzlichen Enthaltſamkeit 56 — 59. der Schaamhaftigkeit und Züchtigkeit 59 f. der zweiten Ehe und den Pflichten der Wittwen 60 f. dem Ehebruche und ob er zur Zeit Abrahams ſchon verboten geweſen 61 — 64. dem Betragen gegen Feinde und Beleidiger, gegen Gewalt und Unrecht 65 — 67. der Rechtmäßigkeit der Todesſtrafen 67 — 69. dem Privateigen-

eigenthum 69 f. der Wohlthätigkeit und ob man zu dieſem Zwecke Kirchengefäße gebrauchen dürfe 70 — 73. dem Zinſennehmen 73 f. den Pflichten und Rechten der Kirchendiener 74 — 76. Allgemeines Urtheil über ſeine Moral 77 f.

Hieronymus. Allgemeiner Character 78 — 82. Als Moraltheologe überhaupt betrachtet 82. Seine Lehre von dem Naturgeſetz und der Tugend der Heiden 83 f. von der Freiheit und Gnade 85 — 87. von den Gütern und den Graden der Sünde 87 f. vom Mönchsleben, der Ehe und der vollkommenen Keuſchheit 89 — 92. Seine Regeln für Aſceten 93 f. für Cleriker 94 — 96. Seine Lehre vom Faſten 96. vom Fleiſcheſſen und Weintrinken 97 f. von der Ketzerei, der Behandlung der Ketzer und dem moraliſchen Werthe der Rechtglaubigkeit 99 f. vom Eidſchwur 101 f. dem Betragen gegen Feinde 102. Ob er behaupte, daß Chriſten keine Steuern und Abgaben zu bezahlen brauchen 103 — 106. Seine Lehren vom Selbſtmorde 106 f. den Märtyrern und Heiligen, den Reliquien, Wallfahrten, Faſttagen und anderen kirchlichen Gebräuchen 107 — 110.

Auguſtinus. Charakteriſtik 110 — 120. Syſtem ſeiner Moral 120 ff. Allgemeine Moral. Lehre von dem Weſen der Tugend 120 — 122. von ihrem Verhältniſſe zu einzelnen Tugenden 122 — 124. von dem höchſten objectiven und ſubjektiven Gute 124 — 126. vom Böſen 127. dem Vermögen der Freiheit 127. dem Verhältniſſe der Erbſünde zur Freiheit und zur menſchlichen Natur 128 f. der Freiheit zum göttlichen Vorherwiſſen der Handlungen 129 f. zur Gnade 130 — 133. zur Prädeſtination 133 — 135. Beſondere Moral. Selbſtmord 135 — 138. Lüge 138 — 143. Ehe und Eheloſigkeit 143 — 146.

146. Wiederhohlte Ehe 146. Ehebruch 147. Mönchsleben 147 f. Todſchlag 148 f. Würdiger und gerechter Beſitz der Güter dieſer Welt 149 f. Wiedererſtattung und Diebſtal 151 f. Behandlung der Ketzer 152 — 154. Verehrung der Märtyrer und Heiligen 154. Urtheil über das Moralſyſtem des Auguſtinus überhaupt und über einzelne Theile deſſelben 154 — 159.

2) Andere lateiniſche Moraltheologen. Ueberhaupt 159 — 160.

Eucherius 161 f.

Leo der Große 162 f. von Beſetzung geiſtlicher Aemter, den Almoſen, dem Faſten, den Lebensſtrafen der Ketzer, der gewaltſamen Entehrung der Jungfrauen 163 — 165.

Salvianus 165 f. von der Unſittlichkeit der Schauſpiele 166 f. dem Werthe der Schenkungen an Kirchen und Klöſter 167 f.

Martin von Bracara 168.

Gregor der Große 168 — 170. Seine Paſtoralregel 170 — 175. Lehren von der Behandlung der Ketzer 175 f. den Bildern der Heiligen 176.

Iſidor Erzbiſchof von Hiſpalis 177. über die Bedeutung ſinnverwandter und correſpondirender moraliſcher Wörter 177 f. Selbſtgeſpräche 178 f. Sentenzen 179 f. Welche Lehren er in das Gebiet der Moral zieht 180 f. Lehren von der Weisheit, der Gnade und Prädeſtination, dem Verhältniſſe der Tugenden und Laſter 181 f. von der Contemplation und ihrem Verhältniſſe zum activen Leben 183 — 185. der Bekehrung 185. den Tugendmitteln 186 — 189. dem Mönchsleben 189. den Pflichten der Kirchenvorſteher und der Fürſten 189 f. dem Fleiſcheſſen und Weintrinken 191.

Beda

Beda 191 — 196.

Moraliſche Dichter. Commodianus, Prudentius, Aldhelm 196 — 198.

3) Die vornehmſten Griechen.

Baſilius. Seine Verdienſte um die Moral überhaupt 198 f. Seine moraliſche Schriften 199 = 205. Seine Lehre von den angeborenen Anlagen des Menſchen zur Tugend 306 = 209. von der Freiheit und der Tugend der Heiden 209 — 211. von den Folgen des Sündenfalls, dem moraliſchen Werthe der Offenbarung und der heil. Schrift, der Glaubenspflicht und der Uebereinſtimmung der Schriftlehre mit der Natur und Vernunft 211 f. Seine Grundſätze über die Gründe, den Werth und die wahre Beſchaffenheit des Mönchslebens 213 — 217. über die Lüge, das Proceſſiren, die Selbſtvertheidigung, den Todſchlag, den Krieg, den Eidſchwur, das Zinſennehmen und das Schauſpiel 217 — 220.

Johannes Chryſoſtomus. Charakteriſirt nach ſeinen Schickſalen, Talenten, Kenntniſſen u. Charaktereigenſchaften 221 — 224. Als Sittenlehrer überhaupt 224 — 227. In welchen verſchiedenen Bedeutungen er das Wort: Philoſophie gebraucht und was bei ihm Hauptſache aller Philoſophie iſt 227 — 229. Seine Lehre von der Vereinigung der Freiheit und der Gnade 229 f. vom natürlichen Moralgeſetz und Gewiſſen 231 f. von der Tugend 232 f. Wie er die heil. Schrift als moraliſches Erkenntniß= und Verpflichtungsprincip anerkennt 234 — 236. dem Moſaiſchen Geſetze eine relative Vollkommenheit zuſchreibt 236 f. die Liebe zu Gott als die Quelle, Materie, höchſte Stuffe der Tugend und als das vornehmſte Gut darſtellt, ſie aber zugleich in

in Verbindung mit dem Glauben an Dogmen ſetzt 237 f. Wie er das pflichtmäßige Betragen gegen Ketzer beſtimmt 238. das Mönchsleben vertheidigt und lobpreißt 238 — 240. die Vorzüge der Eheloſigkeit vor der Ehe ins Licht ſetzt. 240 f. vom Werthe des Faſtens urtheilt 241 f. vom Selbſtmorde der Chriſtinnen, die dadurch ihre Keuſchheit retten 242 — 244. Seine Lehre vom Eide 244 — 246. vom Gebete 246. der Demuth 246 f. der Gemeinſchaft der Güter 247 f. der Sittlichkeit der verſchiedenen Schauſpiele, der Spiele, Tänze ꝛc. 248 — 251. von der Kindererziehung 231 — 254. von der Würde und der Führung des geiſtlichen Amts 254 — 258. von Zinſen, Almoſen, Gaſtfreiheit, Feindesliebe 258.

Iſidorus von Peluſium. Schriftſtelleriſcher Charakter 259 — 261. Sein Urtheil vom Verhältniß zwiſchen praktiſcher Philoſophie, Logik und Theologie 261 f. Seine Lehre von der Tugend und den natürlichen Anlagen zum Guten 262 f. von der Gnade 263 f. von dem Vorzuge der bibliſchen Moral 264. dem Anſehen der Bibel in der Moral 264 f. Seine Erklärung der bibliſchen Lehre von der Feindesliebe 265 — 267. Seine Gedanken von der Dankbarkeit, der Sittlichkeit der Schauſpiele, dem Mönchsleben, den Pflichten der Cleriker, der Ausſchmückung der Kirchen 268 f.

Nilus. Seine moraliſche Schriften nebſt Auszeichnung einiger merkwürdiger Ideen aus denſelben 269 — 278.

4) Andere griechiſche Moraltheologen.

Athanaſius. Moraliſche Schriften. Seine Lehre von der Flucht in der Verfolgung und dem Religionszwang 279 — 281.

Ephrem. 282 f.

Gregor

Gregor von Nazianz. Beantwortet Einwürfe des Kaiſers Julians wider die chriſtliche Moral. Seine Lehre von der Duldſamkeit gegen Unrecht, von den ſittlichen Vorzügen des Chriſtenthums, von der Behandlung der Ketzer und den Pflichten des geiſtlichen Amts 283 — 287. Als moraliſcher Schriftſteller überhaupt betrachtet 287.

Gregor von Nyſſa. Sein Character als Moraliſte 287 f. Wie er die Freiheit des Menſchen behauptet, das Bild Gottes am Menſchen erklärt, von der Tugend lehrt, von dem Werth der Wallfahrten, der Fortpflanzung des Geſchlechts, dem Haſſe gegen Ketzer und dem Zinſennehmen urtheilt 288 — 293.

Makarius. Seine moraliſche Schriften überhaupt 293 f. Seine Grundſätze von der Erbſünde und Gnade und ihrer Vereinbarkeit mit der Freiheit 294 — 296. Seine Darſtellung des myſtiſchen Zuſtandes 296 — 298.

Cyrillus. Einwürfe des Julianus wider die chriſtliche Sittenlehre 299 — 301. Cyrills Antworten darauf 301 — 306.

Zuſtand der Moral ſeit dem ſechsten Jahrhundert 306 ff. Agapetus 306 f. Johannes von Damaskus 310 f. Lebensbeſchreibungen der Heiligen 311 — 314.

Myſtik. Darſtellung des Syſtems derſelben aus den Schriften des angeblichen Dionyſius Areopagita 314 — 325.

II. Von den Verordnungen der Kirche in moraliſcher Rückſicht und dem Einfluſſe der chriſtlichen und kirchlichen Moral auf die bürgerlichen Geſetze.

Von den Synoden überhaupt 326. Von ihren moraliſchen Beſchlüſſen, Anordnungen, Zwecken und

und Wirkungen 327 — 330. Verzeichniß der Synoden, welche hier in Betracht kommen, ſamt Nachweiſungen 330 — 338. Bemerkungen über dieſelben überhaupt 338 f. Sammlungen ihrer Canonum von Johannes, Dionyſius, Martin, Fulgentius Ferrandus, Creſconius 339 — 341. Canones und canoniſche Briefe einzelner Biſchöfe 341 f. Pönitenzialbücher 342 — 345.

Wie die Moral der Bibel und der Kirche auf die bürgerliche Geſetzgebungen und Verfaſſungen Einfluß gewinnt und ihren Einfluß erfährt 345 ff. Die chriſtlichen Römiſchen Kaiſer ändern viel an der alten Geſetzgebung um des Chriſtenthums willen 346 f. Daſſelbige geſchieht in den Geſetzen der Franken, Alemannen, Baiern ꝛc. 347 f. Die Biſchöfe und Synoden erhalten eine politiſche Macht, verſchaffen ihrer Religion Einfluß auf die bürgerlichen Geſetze und Verfaſſungen, benehmen ſich als Aufſeher der Civilbeamten, beſtimmen die Rechte und Pflichten der Fürſten und Unterthanen 348 — 355. Die Canones der Synoden werden von Fürſten angenommen und beſtätiget 355 f. Die Fürſten laſſen ihre Verordnungen von Synoden beſtätigen 356 f. Die vermiſchten Synoden 357 f. Die weltlichen Regenten dictiren Geſetze für die Kirche und ihre Vorſteher 358 f.

Darſtellung der Verordnungen der Kirche in moraliſcher Hinſicht und ihres Einfluſſes auf die bürgerliche Geſetzgebung 360 ff.

Canones über die Kirchenſtrafen und Pönitenzen 360 — 363.

Canones über die Abgefallenen 363 — 367.

Canones über die Bekenner und Märtyrer 368.

Canones, welche den Zweck hatten, heidniſche Sitten und Gewohnheiten unter den Chriſten auszurotten 368 — 375.

Bürger=

Bürgerliche Geſetze wider die Apoſtaten und zur Ausrottung des Heidenthums 376 — 378.

Canones, welche das Betragen der Chriſten gegen Heiden, Juden und Ketzer betreffen 378 — 382. Bürgerliche Geſetze 382 — 385.

Kirchengeſetze über Schauſpiele aller Art 385 — 387. Geſetze der chriſtlichen Kaiſer 387 — 390.

Verordnungen, welche Vergnügungen, Kunſt, Eleganz und Mode betreffen 390 f.

Feier des Sonntags und gewiſſer Feſttage. Was Kirche und Staat darüber beſtimmen 391 — 395.

Achtung der Kirche gegen das Menſchenleben. Kirchengeſetze über Selbſtmord, vorſetzlichen und unvorſetzlichen Todſchlag 395 — 399.

Aſyle. Veranlaſſungen und Zwecke derſelben. Canones und bürgerliche Geſetze 399 — 400.

Kirchenſtrafen für bürgerliche Verbrechen 402 f.

Eid 403 f.

Sclaverei. Verordnungen der chriſtlichen Kaiſer und der Synoden 404 — 412.

Gewalt der Väter über die Kinder. Ausſetzen der Kinder. Römiſches Recht und kirchliche Geſetze 412 — 414.

Kirchengeſetze zum Beſten von Armen, Gefangenen, Kranken, Wittwen und Waiſen 414 — 417.

Geiſtlicher Stand. Hauptinhalt und Zweck der ihn betreffenden Canonum 418 f. Hinderniſſe, durch welche man vom Clerikat ausgeſchloſſen wird, und Eigenſchaften, welche dazu erfordert werden 419 — 422. Allgemeine Pflichten, welche die Synoden den Clerus, aber auch den Laien gegen denſelben einſchärfen 422 f. Fehler, Verbrechen und Laſter dieſes Standes und Strafen dafür 422 — 425. Die Synoden gebieten und verbieten dieſem Stande manches vor andern Ständen 425 — 429. Schreiben den Biſchöfen beſondere Pflichten vor und beſondere

ſondere Rechte zu 429 — 431. Geben den Clerikern Geſetze, ob und wiefern ſie etwas bei Fürſten und weltlichen Herren ſuchen dürfen 431 — 433. Beſtimmungen in Rückſicht auf die Ehe der Cleriker 434 — 442. auf ihre Frauen 442. auf Keuſchheit und Unzucht der Cleriker 443 f. Bürgerliche Geſetze für den Clerus 444 — 448.

Mönchsleben. Canones wider Mißverſtändniſſe deſſelben 448 f. wider Mißbräuche und Unordnungen deſſelben 449 f. über die Erforderniſſe und Bedingungen, um Mönch werden zu können 450 — 453. über die Keuſchheit der Nonnen und Mönche 453 f. Einige beſondere Verordnungen über das Verhalten der Mönche und die Sitten in den Klöſtern 455. über die Einſiedler 455 f. über die Gottgeweihte Jungfrauen und Wittwen, welche nicht in Klöſtern leben 456 f. Juſtinians Geſetze für das Mönchsleben 457.

Geſetzgebung der chriſtlichen Kirche in Beziehung auf Keuſchheit und Unkeuſchheit, Ehe ꝛc. 459 ff. Unzucht, Pollutionen, monatliche Reinigung, Päderaſtie, Sodomiterei ꝛc. 459 — 461. Verbotene Ehen 462 ff. beſonders zwiſchen Blutsfreunden, Verwandten und Verſchwägerten 464 ff. Warum die Synoden keine vollſtändige Verzeichniſſe ſolcher Ehen geben 465 f. Gründe und Principien, von welchen die Kirche bei dem Verbote dieſer Ehen ausgeht 466 — 468. Welche dieſer Ehen ausdrücklich durch Canones unterſagt werden 468. Ehe mit der verſtorbenen Frau Schweſter 468 f. Ehe zwiſchen Geſchwiſterkindern 470. Generationen oder Grade 470 — 473. Strafen für verbotene Ehen 473 f. Unzucht zwiſchen Verwandten 474 f. Geiſtliche Verwandtſchaft als Ehehinderniß. Urſprung dieſer Idee 475 — 480. Concubinen 480 f. Hochzeiten und Brautnacht 481. Ehebruch und Eheſcheidung 480 — 484. Einfluß des Chriſtenthums und der Kirche auf die bürgerlichen Geſetze, welche die vorher an-

geführten Gegenſtände betreffen 485 ff. namentlich Päderaſtie 485. verbotene Ehe 486 f. Ehebruch und Scheidung 487 — 489.

Canones in Anſehung der Kirchengebäude und Agapen 490 f.

—— der Exemplare der Bibel und Kirchenväter 492.

—— der Leichenbegängniſſe und Gräber 492 f.

III. Von der Moral der Häretiker.

Ueberhaupt 494 f.

Manichäer 495 ff. Moral des Adimantus und ſeine Einwürfe wider die katholiſche 496 — 499. Fauſtus. Seine moraliſche Anſicht des Chriſtenthums 499 — 501. Zeigt, wie der Manichäismus vom Heidenthum verſchieden ſey 501 f. Will zeigen, daß die Katholiker eine Heidenſecte ausmachen 502.

Priſcillianiſten. Ihre Morallehre 502 — 504.

Von den Meſſalianern, Aerius, Euſtathius, Jovinianus und Vigilantius überhaupt 504 f. Faſt alle verachten gewiſſe unter den Katholikern eingeführte Kirchengebräuche 506 — 508. Zum Theil beſtreiten ſie nur den ausgezeichnet hohen Werth, welchen man gewiſſen Gebräuchen und Lebensarten unter den Katholikern beilegte 508. Zum Theil treiben ſie die abergläubiſche Verehrung gegen Cälibat und Mönchsleben noch höher, als die Katholiker 508 f.

Pelagius. Sein Syſtem, ſo weit es die Moral betrifft 510 — 512. Wie er zu demſelben kam 512. Wiefern die Lehre des Pelagius Neues enthielt 513.

Semipelagianer. Ihre moraliſche Grundſätze 514 — 517.

IV. Von der Moral der Katholiker überhaupt.

Veränderungen, welche in dieſer Periode mit der katholiſchen Moral vorgiengen 518 ff. Sie wird reicher und fruchtbarer. Widerlegung der Vorwürfe, daß die Synoden die chriſtliche Moral mit einer Menge willkührlicher Vorſchriften überladen und entſtellt, und dieſen ihren Beſtimmungen gleiches Anſehen mit den Geboten Jeſu und der Apoſtel zugeſchrieben haben 518 — 522. und daß für die Moral wenig in dieſer Periode geſchehen ſey 523. Die Moral der katholiſchen Kirche wird wiſſenſchaftlicher und ſyſtematiſcher 523 f. Einfluß der Oberherrſchaft des Chriſtenthums und der Verdrängung des Heidenthums auf Materie und Form der theologiſchen Moral 524 — 527. Veränderungen in der Lehre von der Lüge und dem Selbſtmorde 527 f. vom Möndsleben 528 f. In welchen Stücken die Katholiker nicht einig geworden 529 — 532. Stelle des Auguſtinus über die Vorzüge der katholiſchen Moral überhaupt 532 — 535.

II.

Bayerische
München

II. Periode.

Von Conſtantin dem Großen bis zu Carl dem Großen.

J. 306 — 768.

In dieſer Periode geht ein ganz neues, mannichfaltiges, ſich in großen Acten entwickelndes und überraſchendes Schauſpiel vor unſern Blicken vorüber. Das griechiſche und römiſche Heidenthum, der Glauben der cultivirteſten und mächtigſten Völker unterliegt nicht nur dem Chriſtenthum, ſondern verſchwindet nach und nach gänzlich vor der Herrſchaft deſſelben, und bleibt nur noch als eine hiſtoriſche Merkwürdigkeit ſtehen. Zahlreiche Nationen, welche man Barbaren nennt, huldigen dem Chriſtenthum und der Kirche. Die mächtigſten Regenten werden Bekenner und Vertheidiger der Bibel- und Kirchenlehre. Die Schulen der Philoſophen werden eben ſo wie die heidniſchen Tempel verſchloſſen, chrißliche Schulen und Tempel eröff-

nen ſich auf unermeßlichen Gebieten, und die wahre Weisheit für Kinder, Jünglinge und alle Lebensalter, für Gelehrte und Ungelehrte, für alle Stände wird nur in der Lehre geſucht, welche Gott durch ſeinen Sohn offenbarte, und durch die Häupter der Kirche fortdauernd erklären und erweitern läßt. An die Stelle der alten Moralphiloſophen treten Moraltheologen, welche viel ausgebreiteter und weit auſſer dem Kreiſe der Schule wirken, übrigens das Edlere und Reinere der alten Lehre mit den neuen Offbarungen des göttlichen Willens zu verſchmelzen trachten. Es entſteht jezt überhaupt eine wunderbare Miſchung alter und neuer Lehren, Grundſätze, Sitten und Gewohnheiten, und Chriſtenthum und Kirche können ſich nur dadurch geltend machen, daß ſie Manches von dem Alten beibehalten oder in veränderter Bedeutung und zu neuen Zwecken in ſich aufnehmen. Es erſteht übrigens nach und nach eine neue Welt. Völker, die ſich haßten oder fremd waren, werden durch das Band einer neuen Glaubens- und Morallehre verbunden, und wenn ſie ſich auch wegen verſchiedener und entgegengeſetzter Auslegungen des Chriſtenthums anfeinden und bekämpfen, und im Inneren der chriſtlichen Kirche die heftigſten Streitigkeiten geführt werden, ſo ſtrebt doch im Ganzen Alles immer mehr zur Einheit. Die Herrſchaft des Chriſtenthums und die Freiheit der Kirche ändert Vieles in den moraliſchen Vorſtellungen und Sitten, welche unter den Chriſten während der Zeiten der Bedrückungen und Verfolgungen gegolten hatten. Chriſtenthum und Kirche greifen tief in

die

die bürgerlichen Verfaſſungen und Geſetzgebungen ein, und nehmen ſelbſt eine äuſſere bürgerliche Form an. Die Oberhäupter der Kirche treten oft in Verſammlungen zuſammen und beſtimmen, nicht nur was die Chriſten zu glauben, ſondern auch, was ſie zu thun und zu laſſen, wie ſie ihr Leben einzurichten, welche Sitten und Gewohnheiten ſie abzulegen, wie ſie ihre Sünden abzubüßen und der Kirche dafür Genugthuung zu leiſten haben. Die moraliſche und rechtliche Geſetzgebung der Kirche wird immer reicher, zuſammengeſetzter und ausgedehnter. Unter den Biſchöffen der herrſchenden Kirche erhebt ſich Einer zum oberſten und mächtigſten, und beſtimmt ſchon zuweilen, was ſonſt nur Kirchenverſammlungen zu beſtimmen pflegten und auch wohl noch mehr. Er fängt an, eine Autorität in der Moral der Kirche zu werden, und ſich den Weg zur Würde und Macht eines oberſten Geſetzgebers in derſelben zu bahnen. Die Kirche wird immer reicher, aber auch immer wohlthätiger gegen Arme und Unglückliche aller Art. Sie erzeugt eine Menge von Anſtalten zur Milderung des menſchlichen Elends, und zur Beförderung der Religion und Sittlichkeit, freilich das Letzte oft nach beſchränkten Begriffen und ſo, daß die Anſtalt an die Stelle des Zwecks geſetzt wird. Der geiſtliche Stand erhält eine ſehr beſtimmte, künſtliche Organiſation, und giebt ſich ſelbſt in ſeinen Repräſentanten immer mehr Vorſchriften in Anſehung ſeiner Pflichten und Rechte. Das Mönchsleben wird faſt allgemein für den höchſten Grad der chriſtlichen Vollkommenheit gehalten, bildet

ſich aus und iſt von großem moraliſchen Einfluſſe. Neben der herrſchenden Kirche giebt es immer getrennte kleinere Partheien, welche verſchiedene Vorſtellungen und Anſichten von der Moral des Chriſtenthum's haben, und der Moral der katholiſchen Kirche widerſprechen. Dieſe Partheien vervielfältigen ſich jetzt noch weit mehr als in der erſten Periode, und werden bedeutender und intereſſanter. Man ſieht nicht etwa bloß, wie die Sittenlehre Jeſu verſchieden ausgelegt werden kann und auch wohl entſtellt wird, man erblickt ſie auch in ihrer Vielſeitigkeit und was Widerſpruch oder Entſtellung ſcheinen mag, iſt oft bloß eine andere Seite deſſelben.

Moral der katholiſchen Kirchenſchriftſteller.

Die katholiſchen Theologen dieſer Periode haben ſich zwar in ihren Schriften im Ganzen mehr mit Dogmatik und Polemik, als mit Moral beſchäftiget. Doch findet ſich bei näherer Unterſuchung, daß weit mehr Moral in ihren Schriften iſt, als man gewöhnlich weiß und glaubt, weil man in der That im Ganzen wenig nach ihrer Moral gefragt und ſie nicht gehörig gewürdiget hat. Sie haben uns allerdings eine bedeutende Anzahl von Schriften hinterlaſſen, welche moraliſchen Gegenſtänden gewidmet ſind, auch in anderen Schriften von ihnen finden wir viele moraliſche Reflexionen

und

und Forſchungen, und es fehlt ſelbſt nicht an Verſuchen, das Ganze der chriſtlichen Moral ſyſtematiſch zu ordnen und in ihren Geiſt einzudringen. Wo auch der Kirchenvater keine beſondere oder keine bedeutende moraliſche Schriften geſchrieben hat, da kann man doch zuweilen aus ſeinen übrigen Schriften ſeine moraliſchen Grundſätze und Lehren aufleſen und zuſammenſtellen, und ſo ein Bild ſeiner Moral entwerfen. Uebrigens läßt ſich nicht verkennen, daß ſchon im fünften Jahrhundert und von da an die moraliſchen Schriften in der katholiſchen Kirche immer ſeltener und dürftiger werden, und die Sittenlehre Jeſu darin in großer Verkleinerung und Entſtellung hervortritt.

Immer iſt noch ein Unterſchied zwiſchen der Moral der griechiſchen und lateiniſchen Kirchenväter, wie er ſich ſchon in der erſten Periode gezeigt hat. Dieſer Unterſchied tritt jetzt noch ſchneidender hervor, ob es gleich einzelne Väter von beiden Seiten giebt, welche ſich den Grundſätzen der andern Parthei nähern. In beiden Kirchen heben ſich gewiſſe Moraltheologen vor andern hervor, ſei es nun durch den inneren Gehalt, oder die Anzahl, oder die Wirkungen ihrer Schriften, oder auch zugleich in dieſer dreifachen Qualität. Unter den Griechen glänzen am meiſten Baſilius der Große und Johannes Chryſoſtomus, unter den Lateinern Lactantius, Ambroſius, Hieronymus und Auguſtinus. Wenn in der erſten Periode die griechiſchen Moraltheologen zahlreicher, im Ganzen bedeutender und einflußreicher waren,

ſo

ſo ſind es in der zweiten die lateiniſchen. Mit dieſen wollen wir daher den Anfang machen.

Lactantius.

Lucius Cäcilius Lactantius Firmianus († 325), ein gebildeter und denkender Mann, trat zum Chriſtenthum über, als das Bekenntniß deſſelben noch mit Gefahr und Verfolgung verknüpft war, in der vollen Ueberzeugung, daß in demſelben eine höhere göttliche Vernunft und Weisheit liege, welche in den philoſophiſchen Syſtemen der Griechen und Römer eben ſo wenig, als in den heidniſchen Glaubensarten und Gottesdienſten anzutreffen ſey. Er trat als Lehrer der Rhetorik zu Nikomedien in Bithynien auf. Nach der damals herrſchenden Sitte beſtand dies Amt nicht ſowohl darin, Schülern die Grundſätze und Regeln der Redekunſt theoretiſch vorzutragen, als vielmehr darin, daß der Lehrer durch Reden, die er ſelbſt vortrug, durch eigene Uebungen, welche er die Jünglinge anſtellen ließ, durch Mittheilung von Sachkenntniſſen und wirklichen Unterricht in gewiſſen Wiſſenſchaften, die Jünglinge zu der Kunſt und Fertigkeit, über alles zu ſprechen, nach der Weiſe der alten Sophiſten Alles zu vertheidigen und Alles zu beſtreiten, und in den verſchiedenen Gattungen der Beredtſamkeit ſich auszudrücken, zu bilden ſtrebte. Lactantius machte in dieſem Fache kein ſonderliches Glück, man verlangte die lateiniſche Beredſamkeit nicht zu Nikomedien, wo nur griechiſche Weisheit und Kunſt hoch-

geſchätzt wurde. Auch fand er in der Rhetorik, welche er lehrte, zuletzt ſelbſt etwas die Sittlichkeit beleidigendes und entſchloß ſich, dieſen Beruf aufzugeben und ein ächt beredter und gewiſſenhafter Fürſprecher für Wahrheit, Tugend und Religion in Schriften zu werden [1]). Dazu bot ſich auch eine äuſſere Veranlaſſung dar. Die Chriſten in Bithynien wurden verfolgt und gemartert, und mitten unter ihren Leiden traten ein paar heidniſche Gelehrte auf, welche Spottſchriften auf ihren Glauben öffentlich vorlaſen und ſo dem Chriſtenthum in jenen Weltgegenden ein Ende zu machen ſtrebten. Lactanz fühlte ſich berufen, ſich der leidenden und verſpotteten Sache anzunehmen. Er gedachte zwar der Bemühungen der Tertulliane und Cypriane, aber er fand auch, daß ſie den Apologeten noch viel zu leiſten übrig gelaſſen hätten, und daß die neue Noth auch neue Hülfe verlange. Er ſchrieb alſo ein Werk, um die heidniſche Religion und Philoſophie zu widerlegen, das Chriſtenthum zu vertheidigen, und es, auch unabhängig von den Einwürfen ſeiner Gegner, in ſeiner Reinheit, Vernunftmäßigkeit und Göttlichkeit darzuſtellen. Er gab ihm den Titel göttlicher Inſtitutionen, und widmete es, wo nicht ſogleich, doch in ſpätern Ausgaben dem großen Conſtantinus, deſſen Sohn Criſpus er noch im hohen Alter in Gallien unter-

1) Quae profeſſio multo melior, utilior, glorioſior putanda eſt, quam illa oratoria, in qua diu verſati, non ad virtutem, ſed plane ad argutam malitiam juvenes erudiebamus. Inſtitt. div. I, 1.

terrichtete [2]). Man lernt hier einen philoſophirenden Theologen kennen, welcher noch durch keine kirchliche Glaubensvorſchriften gebunden iſt, ſich durch manche Eigenthümlichkeiten auszeichnet [3]), und an Beredtſamkeit und Eleganz der Schreibart alle andere Väter ſeiner Kirche übertrift.

Ein erhöhtes Intereſſe erhält dieſe Schrift durch ihre Wichtigkeit für die Geſchichte der Moral. Lactanz führt nicht nur die Apologie und den Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums vorzüglich von ſeiner moraliſchen Seite, ſondern er ſetzt auch das Charakteriſtiſche der chriſtlichen Moral ins Licht, vergleicht ſie mit der heidniſchen und ſtellt ſie

2) Ich habe folgende Ausgabe, welche unſtreitig die beſte iſt, gebraucht Luc. Caec. Firm. Lactantii Opera omnia, edit. noviſſ. quae omnium inſtar eſſe poteſt: ad LXXX. et amplius Mſſ. codd. editosque XL. collata et emendata atque notis uberio. ribus illuſtrata, cui manum primam adhibuit Jo. Bapt. Le Brun, Rothomag. extremam impoſuit Nic. Lenglet Du Fresnoy, Presbyt. et Theolog. Paris. Lutet. Paris. 1748. 2 Voll.

3) Die orthodoxe Kirche hat den Lactanz niemals vollkommen als den ihrigen anerkannt. Schon Hieronymus hat bedeutende Irthümer in ſeinen Schriften gefunden. Dies Verzeichniß hat man nachher noch vermehrt. Uebrigens hat es auch nicht an Vertheidigern ſeiner Rechtglaubigkeit gefehlt. S. die ſo eben angeführte Ausgabe ſeiner Werke T. I. p. CXXXVI. CXLIII. Dupin Bibl. I. p. 622-624. ed. Paris 1698. I. G. Walch Diatribe de Lactantio c. 7. vor ſeiner Ausgabe. Jen. 1715.

ſie als eine Ergänzung, Berichtigung und Vollendnng derſelben dar.

So hoch er das Anſehen der Offenbarung in Sachen der Religion und Sittlichkeit anſchlug, ſo ſprach er doch keineswegeſ der menſchlichen Vernunft ihr Anſehen in denſelbigen ab. Er verlangte, daß der Menſch ganz vorzüglich in demjenigen, was die Einrichtung ſeines Lebens betrifft, ſich eine freie, ſelbſtſtändige Erkenntniß und Ueberzeugung verſchaffe. Er erinnerte, daß Gott in jeden Menſchen die Kraft gelegt habe, ſelbſt nachzudenken, aus ſich ſelbſt zu erkennen und das, was er von andern gehört hat, zu prüfen, daß diejenigen, welche vor uns gelebt haben, uns deswegen nicht an Weisheit vorgehen, daß es unter der Würde des Menſchen ſey, nur an den Entdeckungen der Vorfahren zu hängen und ſich gleich Thieren von andern leiten zu laſſen, daß der Irthum oft alt und die Wahrheit neu ſey, daß wir der Nachwelt beſſeres überliefern können, als wir von der Vorwelt empfangen haben 4).

Und dennoch behauptet er, daß die Philoſophie nichtig und grundlos ſey, daß ſie den Menſchen nicht wahrhaft weiſe machen und beſſern, ihn nicht zu ſeiner höchſten Beſtimmung füh-

4) Inſtitt. II, 8. Oportet, in ea re maxime, in qua vitae ratio verſatur, ſibi quemque conſidere, ſuoque judicio ac propriis ſenſibus niti, ad inveſtigandam et perpendendam veritatem, quam credentem alienis erroribus decipi, tanquam ipſum rationis expertem etc.

führen könne. Er verfährt hier als Skeptiker und greift ſowohl die Philoſophie überhaupt als auch ihre einzelnen Theile an. Schon in dem Namen der Philoſophie findet er die Bedeutung, daß ſie nur ein Streben, ein unſicheres Suchen nach Weisheit, nicht aber ein Erreichen derſelben ſey, wie dann Pythagoras, der Erfinder des Namens, ſchon erkannt habe, daß durch keine menſchliche Bemühung die Weisheit ſicher ergriffen werden könne. Er erkennt die Philoſophie nicht als Wiſſenſchaft an, weil Sokrates und die Akademiker ſie als ſolche aufgehoben haben, aber auch nicht bloß als eine Sammlung von Muthmaßungen und Meinungen, weil Zeno und die Stoiker ſie als ſolche verworfen haben. Er läßt alſo überall keine Philoſophie gelten und findet, daß ſie längſt durch ihre eigenen Waffen erlegt ſey, indem der philoſophiſchen Secten ſo viele ſeyen und jede wider alle ſey und alle wider ſich habe. Was die Phyſik betrifft, welche die Alten zur Philoſophie rechneten, ſo behauptet er, daß man ſie weder eine Wiſſenſchaft nennen könne, weil der Menſch bei ſeiner Beſchränktheit und Gebrechlichkeit keiner inneren und eigenen Wiſſenſchaft fähig ſey, noch auch ihr den Namen einer Wiſſenſchaft gänzlich abſprechen könne, indem die Natur, die Beobachtung, das praktiſche Leben und das Bedürfniß uns nöthigen, in natürlichen Dingen Vieles zu wiſſen und als gewiß anzunehmen 5). Lactanz will überhaupt nicht alle Gewisheit und Wahrheit der menſchlichen Erkenntniß aufheben, er will nicht ſowohl die

5) III, 1 - 5.

die Philoſophie an ſich, als die Philoſophen angreiffen und beſtreiten. Er ſelbſt mußte, um conſequent zu ſeyn, gewiſſe allgemeine und ſichere Principien der Philoſophie annehmen: denn er ſchrieb der Vernunft Anſehen in Sachen der Religion und Sittlichkeit zu und leitete im Grunde ſeinen Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums davon ab, daß es der Vernunft zuſtimme und ihre Forderungen und Bedürfniſſe vollkommen befriedige. Er bekennt ſich auch ausdrücklich zu einer Philoſophie, welche zwiſchen den früheren Syſtemen mitten hindurch gehe und weder Alles noch auch gar nichts wiſſen wolle. Wiſſenſchaft in einigen Stücken verbunden mit der Anerkennung unſerer Unwiſſenheit in anderen dünkt ihm die wahre, dem Menſchen angemeſſene Weisheit zu ſeyn. Die Wiſſenſchaft leitet er aus dem Geiſte ab, der vom Himmel kommt, die Unwiſſenheit aus dem Körper, welcher irdiſchen Urſprungs iſt. Den Grund aller Verirrungen in der Philoſophie findet er darinn, daß man nicht gehörig unterſchieden und geprüft habe, was der Menſch wiſſen oder nicht wiſſen könne [6].

Der Ethik widmet Lactanz noch eine beſondere Unterſuchung, theils um an ihr die Verirrungen der Philoſophen zu zeigen, theils um von ihr den Uebergang zum Chriſtenthum zu finden. Als die vornehmſte Frage in ihr betrachtet er die vom höchſten Gute. Auch hier widerlegt er die verſchiedenen Meinungen der Philo-

ſo-

6) III, 6.

ſophen. Er ſelbſt behauptet, daß das wahre höchſte Gut dem Menſchen eigenthümlich ſeyn, und nicht auch dem Thiere zukommen, daß es bloß die Seele angehen, und daß es keinem ohne Wiſſenſchaft, ohne Mühe und Anſtrengung der Kräfte, ohne Tugend müſſe zu Theil werden können. Dieſe Eigenſchaften findet er nur in der ſeeligen Unſterblichkeit vereiniget, und ſofern die Religion zu derſelben leitet und ſelbſt die Art und Weiſe iſt, zu derſelben zu gelangen, geſteht er auch ihr den Namen des höchſten Guts zu. Da nun keiner der bisherigen Philoſophen die Natur und den Begriff des höchſten Guts ſo beſtimmt hatte, ſo nimmt Lactanz auch hieraus einen Grund für die Nichtigkeit der Philoſophie her 7).

Religion und Weisheit erklärt er für unzertrennlich. Unter der Weisheit aber verſteht er das Vernunftmäßige, das Moraliſche, der Würde des Menſchen Angemeſſene. Er findet jene Verbindung zwiſchen Religion und Weisheit nur da, wo Ein Gott angebetet, wo das ganze Leben und Handeln des Menſch auf Ein Höchſtes, auf Einen Inbegriff alles Guten bezogen wird und die Prieſter Gottes zugleich Lehrer der Weisheit ſind. Die Einheit rechnet er zum Weſen der Religion und ſagt, daß dieſe ohne jene keine Feſtigkeit, keinen ſichern und beſtändigen Wohnſitz habe, und daß die Menſchheit nicht mehrere Väter und Herren habe könne 8). Dieſe Kenntzeichen der ächten Religion kann er

an

7) III, 7-12. 8) IV, 5.

an der Philoſophie nicht entdecken. Die Philoſophie kann nach ſeiner Meinung die Menſchen nicht beſſern, ihre Leidenſchaften nicht ausrotten, ihre Affecten nicht mäßigen, ihre Laſter nicht entfernen, ſondern höchſtens verhüllen, keine frommen Gefühle in ihnen erregen, die Vorſchriften der Moralphiloſophie haben kein Gewicht, weil ſie nur menſchlich ſind und keine göttliche Autorität haben, und weil ſie, wie alle philoſophiſche Lehren, ungewiß ſind 9); die Philoſophie gehört entweder nur für gewiſſe Menſchen, wie namentlich Cicero geurtheilt hat, oder ſie gehört für alle, wie die Stoiker, Epikurus, Plato behauptet haben; im erſten Falle iſt ſie nicht die Weisheit und kann nicht zu derſelben leiten, denn Weisheit iſt etwas, deſſen alle Menſchen fähig, wozu ſie alle beſtimmt ſind, was aber den zweiten Fall betrifft, ſo iſt es unmöglich, daß alle Menſchen philoſophiren 10).

Was Lactantius an der Philoſophie vermißt, daß findet er im Chriſtenthum. Die wahre Lehre vom höchſten Gute, eine moraliſche und vernünftige Religion, eine Verheiſſung ſeliger Unſterblichkeit, eine Kraft, die Menſchen zu beſſern und ihre Gemüther zu erwärmen, eine göttliche Autorität, einfache und wahre Gebote Gottes, welche für jedermann verſtändlich und paſſend ſind. Dabey ruft er Erfahrung und Geſchichte ſelbſt zu Zeugen auf, wie viel das Chriſtenthum unter den Menſchen ausrichten könne 11).

Noch

9) III, 26. 27.
10) III, 24.
11) III, 26 ſq. IV, 3 ſq.

Noch insbeſondere macht er es den Moral-philoſophen zum Vorwurf, daß ſie kein lebendiges Muſter der Tugend aufſtellen können. Wer andern Lebensvorſchriften geben und ſie beſſern will, ſagt er, muß dieſe Vorſchriften ſelbſt beobachten; daher pflegt niemand den Vorſchriften der Philoſophen zu folgen; ſie ſelbſt ſind der Meinung, daß es noch keinen vollkommenen Weiſen, in welchem vollendete Kenntniß und Uebung der Tugend Statt gefunden, gegeben habe und darinn haben ſie auch Recht: denn ſeit die Welt ſteht hat nur Chriſtus die Weisheit vollkommen gelehrt und dieſe Lehre durch Tugend beſtätiget [12]. Hiebei bleibt aber Lactantius nicht ſtehen, ſondern er deducirt auch aus der Idee eines wahren moraliſchen Geſandten Gottes, daß Jeſus wirklich ein ſolcher geweſen ſey, und zwar auf folgende Art. Wenn Gott den Menſchen einen Geſandten ſchenken will, der ſie in der Tugend unterrichte und zu derſelben bilde, ſo muß ein ſolcher Geſandter ſelbſt vollkommen an Wiſſenſchaft und Tugend ſeyn, weil er ſonſt nicht göttlich wäre. Seine Lehre muß nicht menſchlich, ſondern göttlich ſeyn: denn in dem Menſchen kann es keine innerere, von ihm ſelbſt herſtammende Wahrheit geben; ſein Geiſt iſt in eine irdiſche Hülle eingeſchloſſen und durch einen hinfälligen Körper beſchwert, und kann daher die Wahrheit durch ſich ſelbſt weder finden noch faſſen, wenn er nicht anderswoher belehrt wird; eben ſo iſt es mit ſeiner Tugend; wenn er auch durch

12) IV, 25.

durch ſich ſelbſt die wahre Tugendlehre entdek⸗ken könnte, ſo würde er doch die Tugend ſelbſt nicht vollkommen ausüben und nicht allen La⸗ſtern, deren Stoff in ſeiner Natur liegt, wi⸗derſtehen können. Ein göttlicher Geſandter muß auch als Lehrer vollkommen ſeyn, und zu dieſem Zwecke muß er einen menſchlichen Körper annehmen: denn wenn er als Gott käme, ſo würden ſterbliche Augen ſeinen Glanz nicht vertragen; auch würde Gott die Tugend nicht praktiſch lehren können, weil er ohne Körper nicht thun kann, was er lehrt; er würde auch die höchſte Tugend, Erduldung des Schmerzens und Tods für die Pflicht nicht üben können, er würde die Entſchuldigung der Men⸗ſchen, daß es nicht möglich ſey, dem Fleiſche zu widerſtehen, nicht abſchneiden können, wenn er nicht ſelbſt Fleiſch an ſich hätte und bewieſe, daß man es überwinden könne. Ein göttlicher Geſandter muß alſo Gott und Menſch zu⸗gleich ſeyn. Ein ſolcher iſt Chriſtus. Da die Tugend von der Erde verſchwunden war, ſo ſandte ihn Gott als ein lebendiges Geſetz, damit er die wahre Gottesverehrung durch Wort und That auf der Erde ausbreiten möchte; wäre er nur Gott geweſen, ſo hätte er den Menſchen kein Beiſpiel der Tugend geben können, wäre er nur Menſch geweſen, ſo hätte er die Menſchen nicht zur Tugend verpflichten können, zu dieſem Zwecke mußte eine übermenſchliche Autorität und Tugend hinzukommen 13).

Lactantius beſchränkt ſich aber nicht bloß darauf, im Allgemeinen dem Chriſtenthum von ſei⸗

13) IV, 24.

ſeiner moraliſchen Seite ſeinen hohen Vorzug vor der Moralphiloſophie zu ſichern, ſondern er ſtellt auch die chriſtliche Moral ſelbſt nach ihren unterſcheidenden Lehren dar und vergleicht dieſe mit den Lehren der heidniſchen Moral. Er will nicht auf die erſten Principien der Ethik zurückgehen, und keinen vollſtändigen Abriß der Sittenlehre Jeſu geben, aber er will den Moralphiloſophen, der unter den Heiden die höchſte Stuffe erreicht hat, in die Lehre nehmen. Er ſetzt voraus, was in der Lehre der heidniſchen Moralphiloſophen wahr iſt und baut darauf weiter fort, um ihre Morallehre zu vollenden. Was der heidniſchen und chriſtlichen Moral gemeinſchaftlich iſt, will er übergehen, damit es nicht ſcheine, als borge er etwas von ihnen, deren Irthümer er offenbaren und widerlegen will 14).

Die Moralphiloſophen haben nach ſeiner Meinung keine richtigen Begriffe von der Tugend gehabt. Da ſie die Unſterblichkeit nicht kannten oder bezweifelten, ſo wußten ſie auch nichts von den wahren Belohnungen und dem

14) VI, 2. Nec tamen ſic docebimus, ut quaſi prima virtutis elementa tradamus, quod eſt infinitum, ſed tanquam docendum ſuſceperimus eum, qui apud illos jam perfectus eſſe videatur. Manentibus enim praeceptis eorum, quae ſolent ad probitatem recte dare, ignota illis ſuperſtruemus, ad perficiendam conſummandamque juſtitiam, quam non tenent. Ea vero, quae poſſunt cum illis eſſe communia, praetermittam, ne quid ab iis videar mutuari quarum errores coarguere atque aperire decreverim.

dem Ziele der Tugend. Eben ſo haben ſie es verkannt, daß Tugend nur da iſt, wo der wahre Gott, von welchem alles Gute kommt, durch Ausübung des Guten und Vermeidung des Böſen verehrt wird oder wo das Geſetz Gottes beobachtet wird. Von dieſes Geſetzes Allgemeinheit, Göttlichkeit, Kraft und Gültigkeit hat zwar Cicero, wie aus göttlicher Eingebung geſchrieben, aber den Inhalt deſſelben, die zu dieſem Geſetze gehörige Gebote war er nicht im Stande einzuſehen, dies können nur die Chriſten, welchen das Geſetz ſelbſt von Gott geoffenbart iſt [15].

Wenn Lactantius es den Philoſophen zum Vorwurf macht, daß ſie getäuſcht durch einen falſchen Schein von Tugend das Mitleiden aus der Zahl der Tugenden ausgeſtrichen haben, ſo kann er doch wohl nur vorzüglich die Stoiker meinen, welche es als etwas Unnützes, Thörichtes, des Weiſen Unwürdiges verwarfen [16]. Wider

15) VI, 3. 5. 8. 9. Die Stelle des Cicero ſtand de republ. l. 3. und iſt bekannt genug. Lactanz ſetzt hinzu: quis sacramentum Dei ſciens tam ſignificanter enarrare legem Dei poſſet, quam illam homo longe a veritatis notitia remotus expreſſit? Ego vero eos, qui vera imprudentes loquuntur, ſic habendos puto, tanquam divinent ſpiritu aliquo inſtincti. Quodſi ut legis ſanctae vim rationemque pervidit, ita illud quoque ſciſſet aut explicaſſet, in quibus praeceptis lex ipſa conſiſteret, non philoſophi functus fuiſſet officio ſed prophetae. —

16) VI, 10.

der die Lehre dieſer Weltweiſen, daß die Affecten überhaupt und namentlich das Mitleiden, Krankheiten und Fehler ſeyen und ausgerottet werden müſſen, erklärt er ſich anderswo beſtimmt und ausführlich. Er betrachtet die Affecten als weſentliche Eigenſchaften der menſchlichen Natur, welche nicht gänzlich ausgerottet werden können. Er widerſpricht zugleich den Peripatetikern, welche die Affecten für Fehler ausgeben, die man, weil man ſie nicht aufheben könne, mäßigen müſſe. Er ſelbſt lehrt, daß die Affecten weiſe Einrichtungen ſeyen, daß nicht ſie ſelbſt, ſondern ihre Urſachen gemäßiget werden müſſen, daß man ſie aufs Göttliche richten müſſe, und daß alsdann Tugenden aus denſelben werden. Er verwirft jene Peripatetiſche Mediocrität, die überall nur auf das Maaßhalten ausgehe. Er zeigt, daß es nicht bloß auf die Mäßigung der Affecten ankomme, indem zuweilen ein Affect, wie z. E. die Freude über das Wohl anderer, in ſeinem höchſten Grade gut, zuweilen aber auch der geringſte Grad deſſelben böſe ſei, wie die Schadenfreude bei dem Feind. Er ſchließt daraus abermals, daß es darauf ankomme, die Urſache der Affecten in Ordnung zu bringen, die Affecten auf die rechten Zwecke zu richten, ſie den Zeiten, Gegenſtänden, Oertern anzupaſſen, ſie für das Gute zu erregen 17). In allen dieſen Stücken glaubt er mit der Sittenlehre des Chriſtenthums übereinzuſtimmen und findet alſo auch inſofern in ihr Vorzüge vor der Moralphiloſophie.

Bey

17) VI, 10. 11. 15. 16.

Bey den Pflichten der Menſchenliebe überhaupt erinnert er, daß die Moralphiloſophen ſie zu ſehr beſchränkt und aus unreinen Quellen abgeleitet haben, daß hingegen das Chriſtenthum eine allgemeine, aufopfernde, uneigennützige, von Menſchen gar keinen Lohn erwartende und annehmende Liebe fordere [18]. Als Zweige der Menſchenliebe führt er insbeſondere die Gaſtfreiheit, die Erlöſung der Gefangenen, die Vertheidigung der Wittwen, die Sorge für Kranke, die Beſtattung der Fremden und Armen an. Er geſteht zu, daß auch die Philoſophen die Gaſtfreiheit als eine Tugend gelten laſſen, klagt ſie aber an, daß ſie auch dieſe Tugend verdorben und befleckt haben, indem ſie, namentlich Cicero, dieſelbe nur als eine Gelegenheit zu nützlichen und vornehmen Verbindungen darſtellten. Den wahren Grund der Pflicht, ſich der Wittwen und Waiſen anzunehmen, haben nach ſeinem Urtheile die Heiden nicht eingeſehen; dieſe Sorgfalt iſt den Chriſten eigenthümlich und ihnen durch die göttliche Offenbarung vorgeſchrieben; der Grund aber iſt, damit keiner durch Mitleiden gegen die Seinigen zurückgehalten werde, für die Tugend und den Glauben zu ſterben, ſondern vielmehr jeder tapfer ſein Leben dafür aufopfere, in der Ueberzeugung, daß er die Seinigen Gott überlaſſe und daß es ihnen niemals an Schutz fehlen werde. Die Kenntniß der Pflicht, Fremdlinge und Arme zu begraben, ſpricht er den Heiden ab und meint, ſie

18) VI, 11.

ſie haben deswegen nichts davon gewußt, weil ſie keinen Vortheil dabei geſehen haben. Es kommt hier, ſagt er, nicht auf die Frage an, ob das Begraben an ſich nützlich und nothwendig ſey, ſondern auf das Gemüth und die Abſicht; wir wollen alſo Gottes Bild nicht den wilden Thieren und Vögeln zum Raub hinwerfen, ſondern es der Erde wiedergeben, woher es genommen iſt, und an einem unbekannten Menſchen die Pflicht der Anverwandten vertreten; gerade darinn beſteht eine Haupttugend, daß wir das, was wir den Unſrigen aus natürlicher Zuneigung leiſten, Fremden aus dem noch heiligeren Pflichtgefühle leiſten; wir leiſten es alsdann eigentlich nicht ihnen, die nichts empfinden, ſondern Gott allein, welchem jede gute That das angenehmſte Opfer iſt [19].

Es war zur Zeit des Lactantius ſchon ein alter Glauben unter den Chriſten, daß man durch Wohlthätigkeit Vergebung der Sünden von Gott erhalten könne. Er widerſpricht dieſem Glauben nicht, wohl aber einem doppelten Misbrauche deſſelben. Denjenigen, welche in der Hoffnung ſündigten, daß ſie durch Wohlthaten Vergebung erhalten werden, erklärte er, daß ſie keine Vergebnng hoffen dürfen. Diejenigen aber, welche meinten, daß ſie nicht mehr wohl thun dürfen, weil ſie gebeſſert ſeyen und keine Sünden mehr zu tilgen haben, belehrte er, daß ſie jezt nur deſto mehr Gutes zu thun haben, damit das, was ſie vorher zur Heilung ihrer Wun-

den

19) VI, 12.

den gethan haben, jezt von ihnen zum Lobe und Ruhme der Tugend geſchehe, und zugleich erinnert er ſie, daß auch der gebeſſerte Menſch niemals ohne Sünde ſey, und was er nicht verhüten könne, durch Wohlthaten tilgen müſſe [20]).

Schon vor dem Lactantius waren die Kirchenväter wegen der Sittlichkeit der Lüge getheilt, einige erklärten ſie ohne alle Einſchränkung für verboten, andere dachten gelinder. Er ſelbſt bekannte ſich zu den ſtrengen Grundſätzen, ſetzte übrigens voraus, daß bei jeder eigentlichen Lüge die Abſicht zu täuſchen vorhanden ſeyn müſſe. Die Pflicht, nicht zu lügen, leitete er daraus her, weil der Menſch die innere heilige Achtung, welche er der Wahrheit ſchuldig ſey, auch äuſſerlich durch die That nicht verleugnen dürfe. Einſtimmig mit andern Kirchenvätern hält er das Zinſennehmen von ausgeliehenen Capitalien für durchaus unerlaubt, damit die Wohlthat, welche man andern durch das Darlehn erweißt, Wohlthat bleibe, damit ſich der Darleiher alles fremden Eigenthums enthalte, damit er nicht von der Verlegenheit anderer Nutzen zu ziehen und ihrem Eigenthum hinterliſtig nachzuſtellen ſcheine, er, der als Chriſt verbunden iſt, im Nothfalle ſeines Eigenthums nicht zu ſchonen, um Gutes zu thun. Indem er die Liebe, Duldſamkeit, Großmuth gegen Feinde und Beleidiger ſehr kräftig einſchärft, führt er auch an, daß derjenige, welcher dieſe Tugenden übe, für ſchwach, träge, furchtſam gehalten und ver=

20) VI, 13.

verachtet zu werden pflege, bemerkt aber, daß eben dadurch nach Gottes Abſicht die Größe jener Tugenden, der hohe Grad von Selbſtherrſchaft unter Schmach und Verkennung deſto mehr hervortreten und ſich zeigen ſollte. Ciceros bekanntes Wort, daß man niemand ſchaden ſoll, als von dem man durch Unrecht gereizt ſey, gibt ihm Veranlaſſung, zu zeigen, wie durch dieſe Maxime nicht nur Unheil, ſondern auch Unſittlichkeit aller Art geſtiftet und befördert, durch das entgegengeſetzte Verhalten aber unendlich viel Gutes bewirkt werde; dem Römiſchen Philoſophen aber führt er zu Gemüth, wie er durch eben jene Maxime ſich ſelbſt zu Grund gerichtet, und in ſeinen Schriften zuweilen auch entgegengeſetzte Maximen aufgeſtellt habe. Von dem Affecte des Zorns glaubt er, daß er dem Menſchen nicht deswegen von Gott gegeben ſey, um andern zu ſchaden, ſich an ihnen zu rächen, Widerſtand gegen Unrecht zu leiſten, Streit, Zwietracht und Unglück zu veranlaſſen, ſondern, wie es Gott in ſeinem Worte deutlich zu erkennen gebe, um diejenigen, welche unſerer Macht übergeben ſind, im Zaum zu halten, die Jugend zur Rechtſchaffenheit zu bilden, ihre Zügelloſigkeit zu bändigen und ſie unter ſtrenger Zucht zu halten [21].

Die Sittenlehre des Chriſtenthums hatte gleich von Anfang an ihre Bekenner mit einer heiligen Achtung gegen das Leben anderer und mit einem Abſcheu gegen Blutvergieſſen und gegen Alles, was daſſelbe veranlaſſen oder irgend eine Gleichgültigkeit dagegen verrathen könnte, er-

21) VI, 18, 19.

erfüllt. Lactantius bleibt dieſen Grundſätzen getreu. Nicht nur die Schauſpiele der Gladiatoren ſelbſt, ſondern auch Zuſchauer bei denſelben zu ſeyn, hält er für unſittlich. Etwas Spiel zu nennen, wobei Menſchenblut vergoſſen wird, dünkt ihm barbariſch, zuzuſchauen und ſich ein Vergnügen daraus machen, ſo viel als Theilnehmer am Morde zu ſeyn. Dabei gedenkt er noch der Gewohnheiten, daß die Zuſchauer ihren Beifall zu erkennen geben, daß ſie verlangen, die Getödteten ſollen noch mehr verwundet werden, damit keiner durch einen verſtellten Tod täuſche, daß ſie über die Kämpfer zürnen, wenn nicht bald einer von beiden getödtet iſt, und, wie wenn ſie nach Blut dürſteten, den Aufſchub nicht ertragen können, daß ſie immer wieder neue Kämpfer fordern. Aber auch die Gegenwart bei öffentlichen von der Obrigkeit verordneten Hinrichtungen, die Anklage eines Menſchen wegen eines Verbrechens, das mit dem Tode beſtraſt wird und den Kriegsdienſt hält er der Pflicht des Chriſten zuwider, weil er niemals auch nur entfernt einem Todſchlage Beifall geben oder ihn veranlaſſen oder gar ſelbſt, wenn auch im Namen eines andern, vollziehen ſoll. Daß dieſer Kirchenvater den Mord und das Abtreiben der Kinder noch ausdrücklich für Verbrechen erklärt, geſchieht wohl deswegen weil es ſchon damals nicht an Menſchen fehlte, welche leichtſinnig davon urtheilten. Was das Ausſetzen der Kinder betriſt, ſo gibt er ſelbſt zu verſtehen, daß es einige Eltern aus falſcher Zärtlichkeit thun, damit nämlich die Kinder erhalten werden, und daß es daher wohl manche für kein Ver-

Verbrechen gehalten haben. Er aber erklärt es für ein eben ſo großes Verbrechen, als den Kindermord, weil man auf dieſe Art die Kinder dem Tode ausſetzt, ſich auf fremdes Mitleiden verläßt, und, wenn die Kinder auch erhalten werden, ſie, wenn es Knaben ſind, der Sklaverei und, wenn es Mädchen ſind, dem Hurenhauſe widmet, weil endlich auf dieſe Art Irthümer und Abſcheulichkeiten, wie bei dem Oedipus, herauskommen können. Er läßt die Entſchuldigung durchaus nicht gelten, daß ſolche Menſchen zu arm ſeyen, um mehrere Kinder erhalten zu können, und hält ihnen entgegen, daß das Vermögen überhaupt nicht in der Macht der Beſitzer ſtehe, daß Gott täglich Arme aus Reichen und Reiche aus Armen machen könne, und daß, wenn einer ſeine Kinder aus Armuth nicht erziehen könne, er beſſer thue, keine Kinder mehr zu zeugen, als mit verruchter Hand das Werk Gottes Preis zu geben [22].

In Schauſpielen aller Art ſieht Lactantius nichts als Schulen von Unſittlichkeit und Verderbtheit. Die Komödien, welche vom Falle keuſcher Jungfrauen und den Ausſchweifungen unzüchtiger Weibsperſonen handeln, hält er für deſto verführeriſcher, je beredter und täuſchender ſie gedichtet ſind, und je leichter und tiefer ſich der wohllautende und geſchmückte Vers ins Gedächtniß eindrückt. Die Ermordungen von Blutsfreunden und Verwandten, die Blutſchande ſchlechter Könige und die erhabenen Verbrechen, welche in den Tragödien dar-

22) VI, 20.

dargeſtellt werden, kann er auch nicht erbaulich finden. Er redet von Schauſpielern, deren unzüchtige Bewegungen Wolluſt lehren und erregen, und deren entnervte, verweichlichte Körper unzüchtige Weiber auf der Bühne darſtellen und ihren Gang und ihre unanſtändigen Gebehrden nachahmen. Was, ſagt er, ſollen Jünglinge und Jungfrauen thun, wenn ſie ſehen, daß dieſe und ähnliche Dinge ohne Schaam aufgeführt und von allen mit Vergnügen geſehen werden? Sie werden dadurch erinnert, was ſie thun können und von böſer Luſt entflammt, ſie verſetzen ſich ſelbſt in die Stelle der Spielenden, ſie billigen durch Lachen, was auf dem Theater vorgeht und kehren verderbter nach Hauſe zurück; ja nicht nur junge Perſonen, welche nicht ins Laſter eingeweiht werden ſollten, ſondern auch Greiſe, welche über die Sünde erhaben ſeyn ſollten, werden durch das Schauſpiel dazu gereizt. Auch die Spiele des Circus ſind ihm ein Greuel, weil ſie Leichtſinn, Eitelkeit, Tollheit verrathen und nähren, die Zuſchauer in die heftigſte Bewegung verſetzen, ſo daß dieſe nun ein lebhafteres Schauſpiel darſtellen, als der Circus ſelbſt. Wider alle Schauſpiele ohne Unterſchied wendet er ein, daß ſie die Ruhe und den Frieden des Gemüths ſtören, und von Gott und den guten Werken abwenden, daß ſie urſprünglich Götter-Feſte und wegen ihrer Geburt oder der Einweihung ihrer Tempel eingeführt worden ſeyen [23].

Man

23) VI, 20.

Man hat darüber geſtritten, ob Lactantius der Meinung geweſen ſey, daß auch der Handel in fremden Weltgegenden und die Schiffart zu dieſem Zwecke mit der Pflicht des Chriſten ſtreite. Alles beruht auf Einer Stelle, in welcher zugleich auch vom Kriege die Rede iſt, und welche man wohl in ihrem Zuſammenhange betrachten muß. Der Kirchenvater beſtreitet den Carneades, welcher die Tugend als Thorheit dargeſtellt und namentlich geſagt hatte: wenn der Tugendhafte einem Verwundeten ſein Pferd oder einem Schiffbrüchigen ſein Brett nicht wegnehmen wollte, um ſein Leben zu retten, ſo wäre er ein Thor. Darauf antwortet Lactanz vor allen Dingen, der vorausgeſetzte Fall könne gar nicht eintreten, indem der Tugendhafte oder der wahre Geiſt nie feindſeelig gegen irgend einen Sterblichen geſinnt ſey, noch nach fremden Gute verlange: denn, fährt er fort, warum ſollte derjenige zu Schiff gehen oder etwas in einem fremden Lande ſuchen, dem ſein eigenes Land hinreicht? Warum ſollte derjenige Krieg führen und ſich in die Wuth anderer einmiſchen, in deſſen Gemüth ein beſtändiger Frieden mit allen Menſchen wohnt? Wie ſollte der Vergnügen an fremden Waaren oder menſchlichem Blute finden, welcher nach keinem Gewinn ſtrebt, dem ſein nothwendiger Unterhalt genügt und welcher nicht nur jeden Mord, ſondern ſelbſt auch die Gegenwart bei demſelben für verboten hält 24)? Es iſt klar, daß er an-

24) V, 18. Cur enim ex aliena terra, cui ſufficit ſua? Cur autem naviget aut quid petat

bel-

nimmt, der vom Carneades angeführte Fall würde nur alsdann Statt finden können, wenn der Tugendhafte oder der wahre Chriſt in den Krieg gienge oder Seehandel triebe, welches aber niemals geſchehe. Doch fällt ihm noch hinterher ein, daß der Chriſt auch auſſer dem Kriege und den Seehandel und ohne und wider ſeinen Willen in den Fall kommen könnte, ſein Leben nur dadurch retten zu können, daß er einem Verwundeten ſein Pferd oder einem Schiffbrüchigen ſein Brett nähme [25]. Er nimmt alſo inſofern das, was er vorher geſagt hat, zurück, bleibt aber übrigens bei dem Grundſatze, daß der Chriſt weder Seehandel noch Krieg führen dürfe. Daß er den erſten gleichfalls beſtimmt verbieten wolle, ſieht man auch daraus, weil er ihn neben dem zweiten nennt, den er auch anders wo aufs beſtimmteſte als ſtreitend mit der Chriſtenpflicht darſtellt. Uebrigens verſteht es ſich von ſelbſt, daß Lactantius dem Chriſten in keinem Falle erlaubt, ſein Leben dadurch zu retten, daß er andern die rechtmäßigen Mittel der Erhaltung ihres Lebens entzieht, daß er es ihm vielmehr zur Pflicht macht, in einem

belligeret ac ſe alienis furoribus miſceat, in cujus animo pax cum hominibus perpetua verſetur. Scilicet peregrinis mercibus aut humano ſanguine delectabitur qui nec lucrum ſciat appetere, cui ſufficit victus et non modo ipſe caedem facere, ſed intereſſe facientibus ac ſpectare ducat nefas?

25) Anders können die unmittelbar folgende Worte; ſed omitto iſta, quoniam fieri poteſt, ut vel invitus ad haec ſubeunda cogatur, nicht wohl verſtanden werden.

einem ſolchen Falle eher zu ſterben 26). Jedoch giebt er noch zu verſtehen, daß der wahre Chriſt in ſolchen Fällen auch wohl auf eine beſondere göttliche Obhut rechnen dürfe, welche ſein Leben auf eine andere Art erhalten werde 27). Dieſe von der ganzen Stelle gegebene Erklärung kann wohl kaum einem Zweifel unterworfen ſeyn, und doch hat man einen andern Sinn in derſelbigen gefunden. Ceillier 28) läßt den Lactantius ſagen, daß der Chriſt wenigſtens wenn er dazu genöthiget werde, die Waffen tragen und Seehandel treiben dürfe. Allein nicht zu gedenken, daß, wie gezeigt iſt, ſich die Worte, auf welche es hier ankommt, vielmehr auf den Fall beziehen, wo man ſein Leben nicht retten kann, ohne an-

26) Er ſagt noch in dem angeführten Cap.: Morietur potius juſtus, quam occidet. Manifeſtum eſt, eum, qui aut naufrago tabulam aut equum ſaucio non ademerit, ſtultum non eſſe, quia haec facere peccatum eſt, a quo ſe ſapiens abſtinet — — Sapientiſſimus eſt, qui mavult perire, ne noceat. —

27) Folgende Worte, die vor den ſo eben angeführten vorher gehen, können nicht wohl anders verſtanden werden: Adeone ergo juſtitiam tam ſupervacuam, tam contemptam Deo putas, ut nihil poſſit, nihilque habeat in ſeſe, quod ad cuſtodiam ſui valeat. — — Non poteſt fieri, quin hominem juſtum inter diſcrimina tempeſtatum atque bellorum coeleſtis tutela cuſtodiat, ac non, etiamſi cum parricidis et nocentibus naviget, aut malis quoque parcatur, ut una juſta et innocens anima liberetur, aut certe pereuntibus ceteris ſola ſervetur. Sed concedamus poſſe fieri quod proponit philoſophus etc. —

28) Apologie de la morale des pères p. 170.

anderen die Mittel der Erhaltung ihres Lebens zu entreiſſen, ſo war es den Grundſätzen des Lactantius gerade zuwider, daß der Chriſt zu irgend etwas ſich nöthigen laſſen dürfe, was an ſich unrecht ſey. Das Blutvergieſſen erklärt er auch anderswo durchaus und ohne Einſchränkung für unerlaubt. Und wie ſollte er, der eben in unſerer Stelle den Chriſten zur Pflicht macht, eher ſelbſt zu ſterben, als einen andern in Todesgefahr oder in den Tod zu ſtürzen, geglaubt haben, daß der Chriſt zum Kriegsdienſt und zum Blutvergieſſen ſich nöthigen laſſen dürfe? Und iſt der Fall wohl denkbar, daß einer genöthiget wurde, Seehandel zu treiben? Buddeus meint gar, Lactanz ſpreche bloß von der Pflicht ſolcher Chriſten, welche glauben, daß ſie den Handel entbehren können und keine Urſache zum Kriege haben 29), da er doch offenbar von den Tugendhaften oder wahren Chriſten überhaupt redet.

Alle Vergnügungen und Genüſſe, deren der Menſch durch ſeine Sinnenwerkzeuge fähig iſt, wollte dieſer Kirchenvater theils gemäßiget theils gänzlich aufgehoben wiſſen. Man hat ſchon geſehen, wie er von dem Vergnügen der Schau:

29) Iſagog. in Theolog. p. 560. His verbis licet indicet, quid ex ſua ſententia virum chriſtianum deceat, qui commerciis ſe carere poſſe nec ullam bellandi habere cauſam exiſtimat; an tamen inde colligi queat, Lactantium bella pariter ac peregrinationes, commerciorum cauſa ſusceptas, ceu prorſus illicitas rejicere, valde dubito.

Schauſpiele aller Art urtheilte. Eben ſo hielt er aber auch dafür, daß der Menſch das Vergnügen, welches er am Wohllaut und ſchönen Geſang, an Gedichten und ſchönen Reden finde, wenigſtens ſehr mäßigen müſſe, damit er nicht etwa die nakte, ohne Dichtung, Kunſt und ſchöne Einkleidung vorgetragene Wahrheit, nicht die einfache und gewöhnliche Schreibart der göttlichen Bücher verachten möge. Er bemerkte dabei, daß Gott gar wohl beredt in ſeinem Worte hätte ſprechen können, daß er aber abſichtlich das Göttliche ganz einfach und ohne Schmuck ausgeſprochen habe, damit alle verſtänden, was er für alle offenbarte [30]. Mit beſonderer Stärke erklärte er ſich wider Wollüſte aller Art. Er will, daß der Geſchlechtstrieb nur in der Ehe und allein zur Fortpflanzung des Geſchlechts befriediget, ſonſt aber eine gänzliche Enthaltſamkeit beobachtet werde. Daß das letzte nicht unmöglich und nicht ſchwer ſey, beweißt er damit, daß dem, welcher an Gott glaube, alles leicht werde, und daß ſo unzähliche Menſchen wirklich ein durchaus keuſches Leben geführt haben. Dieſe Keuſchheit hält er zwar nicht für ein göttliches Geſetz, da doch die Menſchen fortgepflanzt werden müſſen und da der Geſchlechtstrieb wirklich eine auſſerordentliche natürliche Gewalt habe. Allein er betrachtet ſie als etwas, was Gott zugebe, was er herrlich und unvergleichlich belohne und was gleichſam der Gipfel und die Vollendung aller Tugenden ſey. Er redet von dieſer

30) VI, 21.

dieſer keuſchen Eheloſigkeit mit Wärme und Begeiſterung, er ſtellt ſie ſelbſt als die höchſte Aehnlichkeit mit Gott vor [31]), doch ohne deswegen, wie mehrere ſpätere Kirchenväter gethan haben, die Ehe als ſündlich darzuſtellen und davon zu ſprechen, daß auch wohl ohne die Befriedigung des Geſchlechtstriebs die Menſchen fortgepflanzt werden könnten, oder daß es nicht mehr nöthig ſey, das menſchliche Geſchlecht fortzupflanzen, indem ohnehin das Weltende ſich nahe. In Anſehung des Ehebruchs ſtellt er ſtrenge, zum Theil mit den eingeführten bürgerlichen Geſetzen ſtreitende Grundſätze auf. Er betrachtete nicht nur die Frau, die mit einem andern Manne als ihrem Ehegatten zu thun hatte, als eine Ehebrecherin, ſondern auch den Mann, der mit irgend einer Freien oder Sclavin ſich einließ, als einen Ehebrecher, welcher die Pflichten gegen ſeine Gattin übertreten habe und wider welchen dieſe Klage führen könne. So glaubte er nicht nur nach den Ausſprüchen des göttlich geoffenbarten Geſetzes urtheilen zu müſſen, ſondern er ſuchte auch anderweitige Gründe dafür auf. Er meinte, Gott habe deswegen die Einrichtung gemacht, daß, was bei den übrigen Thieren nicht der Fall ſey, auch die ſchwan-

31) VI, 23. — Si quis hoc facere potuerit, habebit eximiam incomparabilemque mercedem. Quod continentiae genus quaſi faſtigium eſt, omniumque conſummatio virtutum. Ad quam ſi quis eniti atque eluctari potuerit, hunc ſervum dominus, hunc diſcipulum magiſter, agnoſcet, hic terram triumphabit, hic erit conſimilis Deo, qui virtutem Dei cepit.

ſchwangere Frau den Mann zulaſſe, damit nicht der Mann dadurch zu auſſerehlichen Ausſchweiffungen verleitet werde. Er erinnerte, daß der Mann durch Treue das Weib zur Keuſchheit anleiten, daß es ungerecht wäre, wenn er von ihr fordern wollte, was er ſelbſt nicht leiſtet, daß er ſich in die Stelle ſeiner Frau verſetzen müſſe. 32).

Die Verfolgungen, welche die Chriſten von den Heiden erdulden mußten, geben dem Lactantius Veranlaſſung, das Unſitliche und Unvernünftige jedes Religionszwangs mit viel Einſicht und Beredſamkeit darzuſtellen. Er zeigt, daß diejenigen, welche ihre Religion durch Gewalt, Bedrückung, Grauſamkeit ausbreiten wollen, ſelbſt die wahre Religion nicht haben können, daß ſie dadurch ſelbſt die Schlechtigkeit ihrer Sache verrathen, daß die Religion etwas Freiwilliges ſey, daß ſie durch Zwang zerſtört werde, daß ſie eine Sache des Geiſt und Herzens ſey, daß der Menſch nur durch Gründe nicht aber durch Gewalt von der Wahrheit oder Falſchheit einer Religion überzeugt werden könne, daß eher diejenigen, welche für ihre Religion leiden, ſie auf eine zweckmäßige Art vertheidigen und ausbreiten 33). Noch lebte er in einer Zeit, wo er den Heiden ihren verfolgenden Geiſt zum Vorwurf machen und es den Chriſten, obgleich ihre Religion ſchon weit herrſchend war, als Vorzug an-

32) VI, 23.

33) V, 20. Unter andern: Nihil eſt tam voluntarium quam religio, in qua ſi animus ſacrificantis averſus eſt, jam ſublata, jam nulla eſt. —

anrechnen konnte, daß ſie ihre Religion nur durch Belehrung, Beweiſe, Gründe und vernünftige Darſtellungen auszubreiten ſuchen 34). Die moraliſchen Vorzüge des Chriſtenthums vor dem Heidenthum ſind überhaupt einer derjenigen Gegenſtände, mit welchen ſich Lactantius am liebſten beſchäftiget und über welche er ſich am kräftigſten ausſpricht. Er wirft alſo dem Heidenthum vor, daß es keine moraliſche Gottesverehrung, ſondern nur einen mechaniſchen, geiſt- und herzloſen Götterdienſt bezwecke, ja daß es voll von Greueln ſey und Unſittlichkeit aller Art begünſtige. Wenn die Heiden, ſagt er unter andern, ihre unnützen Opfer gebracht haben, ſo laſſen ſie ihre ganze Religion im Tempel und mit demſelben, wo ſie ſie gefunden haben, zurück, daher können ſolche Religionen weder beſſer machen, noch ſind ſie auch feſt und unveränderlich. — Es iſt nichts als ein Ritus, der die Finger beſchäftiget. Das Chriſtenthum aber iſt deswegen eine feſte und unveränderliche Religion, weil es Rechtſchaffenheit lehrt, weil es ſeine Verehrer überall begleitet, weil es im Gemüthe ſeinen Sitz hat und das Gemüth ſelbſt zu

34) l. c. Parati ſumus audire ſi doceant, tacentibus certe nihil credimus, ſicut ne ſaevientibus quidem cedimus. Imitentur nos, rationem rei totius exponant. Nos enim non illicimus, ut ipſi objectant, ſed docemus, probamus, oſtendimus. Itaque nemo a nobis retinetur invitus. inutilis enim eſt Deo, qui devotione ac fide caret. Et tamen nemo diſcedit, ipſa veritate retinente. — —

zu einem Gott wohlgefälligen Opfer macht. Dort wird nichts gefordert, als Blut der Thiere, Opferdampf und ungereimte Libation, hier eine gute Geſinnung, ein reines Herz, ein unſchuldiges Leben. Dort kommen ohne Auswahl unzüchtige Ehebrecherinnen, leichtfertige Kuppler, ſchmuzige Huren, Gladiatoren, Räuber, Diebe, Giftmiſcher zuſammen und beten um nichts anders, als ungeſtraft ſündigen zu können. Um was ſollte denn der opfernde Räuber oder Gladiator anders beten, als morden zu können? Um was die Ehebrecherin, als daß ihr Mann ſterben und ihre Unkeuſchheit verborgen bleiben möge? ꝛc. Hier aber geſtattet man auch leichten und gemeinen Sünden keinen Platz. Und wenn einer ohne gutes Gewiſſen zum Opfer kommt, ſo hört er, was Gott ihm droht, der ins Herz ſieht, jede Sünde haßt und Tugend verlangt 35).

Abſichtlich gedenke ich erſt zuletzt der Meinung des Lactantius vom Gegenſatze des Guten und Böſen in der Welt überhaupt und im Menſchen insbeſondere, weil ſie wenigſtens zum Theil auf Stellen beruht, deren Aechtheit von vielen geleugnet wird. Gott — ſo lehrt er in einer Stelle, deren Aechtheit nicht ſtreitig iſt 36) — als er die Welt ſchaffen wollte, brachte ſeinen Sohn, einen Geiſt, der ihm ähnlich und mit ſeinem Gaben geſchmückt war, auſſerdem aber noch einen andern Geiſt hervor, welcher ſeinem göttlichen Urſprunge nicht getreu blieb, ſondern abfiel und böſe wurde, den Teufel. Darauf

35) l. c. u. VI, 1. 2. 36) II, 9.

auf folgt eine Stelle, welche in vielen Handſchriften fehlt 37) und deren weſentlicher Inhalt folgender iſt: die Welt ſollte nach Gottes Abſicht aus entgegengeſetzten Dingen beſtehen, deswegen ſchuff er vor allem zwei Quellen von Gegenſätzen, nämlich zwei Geiſter, einen guten und böſen, von welchen jener gleichſam ſeine rechte, dieſer ſeine linke Hand iſt; eben ſo hat Gott, als er den Menſchen ſchuff, dem er die Beſtimmung gab tugendhaft zu leben und dadurch ſeelig zu werden, ihn gut und bös gemacht, damit die Tugend bei ihm möglich wäre, welche, wenn ſie nicht mit dem Böſen zu kämpfen hat, ihre Kraft verliert oder gänzlich verſchwindet; gleich wie die Armuth macht, daß der Reichthum ein Gut ſcheint, das Licht durch die Finſterniß angenehm wird, die Annehmlichkeit der Geſundheit durch Schmerz und Krankheit erkannt wird, ſo kann auch Gutes ohne Böſes in dieſem Leben nicht ſeyn; ob gleich ſich beide entgegengeſetzt ſind, ſo hängen ſie doch ſo zuſammen, daß, wenn man das eine aufhebt, auch das andere aufgehoben wird; daß Gute kann nur dadurch eingeſehen und gethan werden, daß man das Böſe flieht, und das Böſe nur dadurch vermieden werden, daß man das Gute kennt und thut; da aber das Böſe nicht von Gott ſelbſt kommen konnte, ſo ſetzte er jenen böſen Geiſt ein und gab ihm Schlauheit zur Erfindung des Böſen, damit in ihm vollkommene Bosheit wäre. Nachher ſchuff er

37) ſ. die Ausgabe von le Brun und du Fresnoy S. 144 f.

er auch noch andere höhere Geiſter, von welchen einige gut blieben und andere böſe wurden und deren Anführer der Sohn Gottes und der Teufel ſind. Keiner dieſer Geiſter war von Anfang an und urſprünglich verderbt, ſondern die böſen wurden es nur dadurch, daß ſie durch einen verkehrten Willen von Gott abfielen". Man hat dieſe Stelle dem Lactantius aus mehreren Gründen abgeſprochen. Man fand in derſelben den Manichäiſchen Irthum, von welchem doch dieſer Kirchenvater weit entfernt geweſen ſey. Allein Manes lehrte zwei ewige Grundweſen, ein gutes und ein böſes, in unſerer Stelle aber wird gelehrt, daß Gott zwei höhere Geiſter geſchaffen habe, welche beide urſprünglich unverdorben waren 38), von welchen aber der eine fiel und das Oberhaupt des Reichs der Dämonen wurde. Man hat ferner eingewandt, die Lehre von einem ſolchen Zuſammenhange zwiſchen dem Guten und Böſen, daß das eine ohne das andere gar nicht Statt finden könne, ſey gleichfalls ein Irthum, welchen man dem Lactantius nicht zuſchreiben dürfe. Allein man findet dieſelbige Lehre auch noch in andern Stellen ſeines Werks, wo er ausdrücklich ſagt, wer die Laſter aufhebe, hebe auch die Tugend auf, dieſe könne ohne jene nicht beſtehen, eben ſo wenig als ein Sieg ohne einen Feind, und wo er überhaupt dieſe

38) Pars illa corruptibilis non utique ſtatim corrupta eſt in ortus ſui principio, ſed — a ſubſtantiae caeleſtis vigore perverſa voluntate deſcivit. Caeterum in principio pares univerſi aequa conditione apud Deum fuerunt et idcirco angeli omnes, quorum principes erant illi duo.

dieſe Lehre noch deutlicher erklärt 39). Findet man es anſtöſſig, daß er den Sohn Gottes, wie den Teufel, als Geſchöpf Gottes betrachtet und eine Vergleichung zwiſchen beiden anſtellt, ſo mag man

39) VI, 15. Non intelligunt, cum vitia ex homine tollunt, etiam ſe virtutem tollere cui ſoli locum faciunt. Nam ſi virtus eſt, in medio irae impetu ſe ipſum cohibere ac reprimere, quod negare non poſſunt, caret ergo virtute, quisquis ira caret. Si virtus eſt, libidinem corporis continere, virtute careat neceſſe eſt, qui libidinem, quam temperet, non habet. Si virtus eſt, cupiditatem ab alieni appetitione fraenare, nullam certe virtutem poteſt habere, qui caret eo, ad quod cohibendum virtutis uſus adhibetur. Ubi ergo vitia non ſunt, nec virtuti quidem locus eſt, ſicut nec victoriae quidem, ubi adverſarius nullus eſt. Ita fit, ut bonum ſine malo eſſe in hac vita non poſſit. Affectus igitur quaſi ubertas eſt naturalis animorum. Nam ſicut in ſentes ager, qui eſt natura foecundus, exuberat: animus incultus, vitiis ſuis ſponte invaleſcentibus, veluti ſpinis obducitur; ſed cum verus cultor acceſſerit, ſtatim cedentibus vitiis fruges virtutis oriuntur. Deus itaque, cum hominem primum fingeret, mirabili providentia ingeneravit ei prius iſtas animi commotiones, ut poſſet capere virtutem, ſicut terra culturam, poſuitque materiam vitiorum in affectibus, virtutis in vitiis. Quae profecto aut nulla erit, aut in uſu eſſe non poterit, ſi deſint ea, per quae vis ejus aut apparet aut conſtat. c. 22. Jam ſaepe dictum eſt, virtutem nullam futuram fuiſſe, niſi haberet, quae opprimeret. Itaque fecit omnia Deus ad inſtruendum certamen rerum duarum. Ergo illecebrae iſtae voluptatum arma ſunt illius, cujus opus unum eſt, expugnare virtutem, juſtitiamque ab hominibus excludere.

man ſich erinnern, daß man ihm auch in dem Alterthum niemals diejenige Lehre vom Sohne Gottes zugeſchrieben hat, welche als die rechtgläubige herrſchend geworden iſt, und daß auch ſchon im Neuen Teſtamente ſelbſt Jeſus als Oberhaupt des Reichs des Guten und Satan als Fürſt dieſer Welt mit einander verglichen und ſich entgegengeſtellt werden. Das Ganze iſt ein Verſuch, die philoſophiſche Lehre von den Gegenſätzen in der Welt und der Natur des Guten und Böſen mit der bibliſchen Lehre vom Sohne Gottes und dem Teufel zu combiniren und durch dieſelbige zu unterſtützen. Daß die ſtreitige Stelle der Schreibart des Lactantius gemäß ſey und ſich in den Zuſammenhang paſſe, leugnen ſelbſt diejenigen nicht, welche ihre Aechtheit leugnen. Es läßt ſich endlich leicht ein Grund angeben, warum manche Abſchreiber ſie aus dem Text wegließſen, nicht aber, warum irgend einer ſie hinzugeſetzt haben ſollte. Jene wollten dieſen Kirchenvater rechtgläubig machen und mögen auch wohl zum Theil im Ernſte geglaubt haben, daß er ſo etwas nicht habe ſchreiben können. Es findet ſich aber noch eine andere ausführlichere Stelle 40), welche man ihm aus gleichen Gründen abgeſprochen hat. Der wahre oder angebliche Lactantius beruft ſich hier darauf, daß er dieſe Materie ſchon vorher oft erklärt habe, findet aber doch nöthig, ſie wegen ihrer Wichtigkeit noch einmal zu erörtern 41) und ſeine Lehre wider Einwürfe zu

40) VII, 3.

41) Quamquam hoc in omnibus fere prioribus libris docuerim et id jam ſuperius (nämlich in dieſem 7. Buche) quamvis leviter attigerim, tamen ſubinde admonendum eſt, quia omnis ratio in eo poſita eſt I. c.

zu vertheidigen. Der erſte iſt der: "Nach jener Lehre iſt Gott ſelbſt Urheber des Böſen wie des Guten. Wenn er das Böſe haßt, warum hat er es dann gemacht, warum hat er nicht das Gute allein gemacht, ſo daß niemand ſündigte?" Darauf antwortet er: Es hätte gar keine Tugend ſeyn können, wenn Gott nicht etwas von ihr verſchiedenes gemacht hätte, das Gute habe nur durch Vergleichung mit dem Böſen in die Augen leuchten können, das Böſe ſey nicht anders, als eine Auslegung des Guten, die Tugend ſeye ohne Kampf mit dem Böſen gar nicht denkbar. Kurz er wiederholt hier im Grunde nur, was er ſchon geſagt hatte. Der zweite Einwurf gibt ihm zu einigen neuen Bemerkungen Anlaß: "Wenn das Gute ohne Böſes nicht ſeyn kann, wie konnte denn der erſte Menſch vor dem Falle ganz gut ſeyn und in dem Guten beharren?" Des Menſchen Natur beſteht aus wiederſtreitenden Elementen. Sein Körper iſt von der Erde und daher roh, ſchwer, vergänglich, dunkel. Seine Seele iſt vom Himmel und daher zart, dünne, ewig und klar. Da dieſe entgegengeſetzte Eigenſchaften haben, ſo muß der Menſch dem Guten und Böſen unterworfen ſeyn. Aus der Seele kommt das Gute, weil ſie unzerſtörbar iſt, aus dem Körper das Böſe, weil er vergänglich iſt. Weil daher Körper und Seele verbunden ſind, ſo muß auch Gutes und Böſes zuſammenhängen und dieſe können nur alsdann getrennt werden, wenn jene ſich trennen. Des Guten und Böſen Kenntniß wurde dem erſten Menſchen auf einmal gegeben und eben ſobald wurde er aus dem heiligen Wohnorte vertrieben,

wo

wo nichts Böſes iſt. So lange er noch bloß gut war, wußte er nicht, daß es gut ſey. Nachdem er aber beides kennen lernte, ſo durfte er nicht mehr in dem Wohnſitze der Seeligkeit bleiben und wurde in dieſe gemeine Welt verſtoßen, damit er beides üben könnte. Demnach iſt dem Menſchen die Weisheit deswegen gegeben, um das Gute vom Böſen unterſcheiden, und beurtheilen zu können, was er zu thun und zu laſſen habe. Die Weisheit kann alſo ohne Böſes gar nicht beſtehen und der erſte Menſch lebte, ſo lange er im Guten beharrte, wie ein Kind, unwiſſend im Böſen und Guten. Allein es ſteht eine Zeit bevor, wo der Menſch zu gleicher Zeit weiſe und ohne alles Böſe ſeelig ſeyn wird. Dies aber kann nur alsdann geſchehen, wenn Leib und Seele ſich trennen; alsdann wird zugleich das Böſe vom Guten getrennt werden: gleichwie der Leib ſtirbt und die Seele fortlebt, ſo wird das Böſe untergehen und das Gute fortdauern. Alsdann wird der Menſch das Kleid der Unſterblichkeit empfangen, und weiſe, ohne Sünde, wie Gott ſeyn. Derjenige alſo, welcher will, daß wir nur gut ſeyn ſollen, verlangt vorzüglich, daß wir ohne Körper, in welchem das Böſe liegt, leben. Hört das Böſe auf, ſo wird dem Menſchen entweder die Weisheit genommen, damit er das Böſe nicht kenne, oder der Körper, damit er es nicht fühle. Jetzt aber in dieſem Leben beſitzt er noch beides. Gott hat ihn in die Mitte zwiſchen dem Guten und Böſen geſtellt, damit er die Freiheit habe, jenem oder dieſem zu folgen. Dem Böſen hat er einige

ſchein-

ſcheinbare Güter, nämlich viel und mancherlei Annehmlichkeiten und Vergnügungen, die zum Böſen reizen, beigemiſcht, dem Guten aber einige ſcheinbare Uebel, nämlich Leiden, Elend und Mühſeeligkeiten, durch welche das Gemüth vom Guten entfernt wird. Hier alſo wird Weisheit erfordert, um mehr mit dem Geiſte, als mit dem Körper zu ſehen, welches wenige thun können, weil die Tugend ſchwer und ſelten, das Laſter aber gemein und öffentlich iſt. Deswegen muß der Weiſe für einen Thoren gehalten werden, weil er, indem er unſichtbare Güter ſucht, ſichtbare aus den Händen läßt, und indem er unſichtbare Uebel vermeidet, ſich in ſichtbare ſtürzt.

Es läßt ſich nicht leugnen, daß dieſe Gedanken der bisherigen Lehre der rechtgläubigen katholiſchen Kirchenväter nicht durchaus gemäß ſind, denn dieſe behaupteten gar nicht, daß die Materie an ſich böſe und der Körper an ſich die Quelle und der Siz des Böſen ſey. Vielmehr erklärten ſie dieſe Lehre für kezeriſch 42). Eben ſo muß man auch geſtehen, daß die Behauptungen in dieſer Stelle ſich hie und da dem Manichäismus nähern. Allein aus allem dieſem folgt nicht, daß Lactantius ſie nicht geſchrieben haben könne, und daß irgend ein Manichäer ſie ihm untergeſchoben habe, um ſeinen Irthum durch ſein Anſehen zu beſtätigen. Ein ſolcher würde doch wohl die Manichäiſche Lehre vom Urſprunge des Böſen, welche ſich gar nicht auf das Angeführte einſchränkte, noch beſtimmter

42) Geſchichte der Sittenlehre Jeſu II, 433 f.

ter und characteriſtiſcher ausgedrückt haben Lactantius konnte um ſo mehr alſo ſchreiben, da er auch anderswo das Böſe im Menſchen von ſeinem Körper, ſo fern er aus der Erde genommen iſt, und (was auch als Grund für die Aechtheit der zuerſt angeführten Stelle gelten kann) zugleich vom böſen Geiſte ableitet 43).

Ambroſius.

Wir haben in dem Lactantius einen Schriftſteller kennen lernen, welcher, ohne ſich dem geiſtlichen Stande zu widmen und ein Amt in der Kirche zu bekleiden, ſich doch des Chriſtenthums und der Kirche mit eben ſo viel Eifer als Geſchicklichkeit annimt, und Kenntniſſe und Talente zeigt, um welche ihn viele Theologen ſeiner und der nachfolgenden Zeiten hätten beneiden können, welcher, ohne eine beſondere Schrift über die chriſtliche Moral ſchreiben zu wollen, ſich doch über ihren Geiſt, ihre weſentlichen Principien und alle ihre Hauptlehren hinreichend erklärt

und

43) II, 13. In hac ſocietate coeli atque terrae, quorum effigies in homine expreſſa eſt, ſuperiorem partem tenent ea, quae ſunt Dei, anim ſcilicet, quae dominium corporis habet, inferiorem autem ea, quae ſunt diaboli, corpus utique quod quia terrenum eſt, animae debet eſſe ſubjectum, ſicut terra coelo. Eſt enim quaſi vaſculum, quo tanquam domicilio temporali ſpiritus hic caeleſtis utatur. Utriusque officia ſunt, ut hoc quod eſt ex caelo et Deo, imperet, illud vero quod ex terra eſt, et diabolo, ſerviat.

und vorzüglich von dieſer Seite die Vertheidigung des Chriſtenthums und den Beweis für ſeine Göttlichkeit führt, welcher mit einer gewiſſen Geringſchätzung der alten Moralphiloſophen ſelbſt nach einer freien Philoſophie die chriſtliche Moral beurtheilt und würdiget und moraliſche Philoſopheme mit ihr vermiſcht, welcher die Moral in ziemlicher Unabhängigkeit von der Dogmatik erhält und in der Dogmatik ſelbſt noch an keine beſtimmte Lehrformeln gebunden iſt, welcher endlich einen hohen Grad wiſſenſchaftlicher und äſthetiſcher Bildung ſich zu eigen gemacht hatte. Ein ganz anderer Mann ſtellt ſich uns in dem Ambroſius dar. Er bekleidete eines der vornehmſten kirchlichen Aemter, die biſchöffliche Würde von Mailand. Dazu hatte er ſich nicht vorbereitet, wohl aber ſich von früher Jugend an die Kenntniſſe und Fertigkeiten erworben, welche ihn zuletzt zur Würde eines kaiſerlichen Statthalters führten. In dieſer Würde regierte er ſo ächt biſchöfflich und erwarb ſich ſo viel Liebe und Achtung, daß als der genannte Biſchoffsſitz leer wurde, man einmüthig und mit Ungeſtüm ihn zum Biſchoff verlangte nud ihn ohngeachtet ſeiner langen Weigerung als ſolchen einſetzte und weihte. Die praktiſche Geſchicklichkeit zur Führung dieſes Amts, auch der Character, der Ernſt, die Strenge gegen ſich ſelbſt, der Eifer, die Wohlthätigkeit, die Milde, die Feſtigkeit und Beharrlichkeit in der Ausübung der biſchöfflichen Rechte und Pflichten — alles dies fand ſich bald von ſelbſt. Aber in theologiſchen Kentniſſen blieb er immer zurück, ſo ſehr er ſich auch bemühte, dieſen Mangel durch Studium der Bibel und der

Vä-

Väter zu erſetzen. Doch wurde er bald ein theologiſcher und zwar fruchtbarer Schriftſteller und erhöhte auch dadurch ſein Anſehen in der Kirche, an welchem ihn nur wenige Väter übertroffen haben. Ohne glänzende Talente zu den Wiſſenſchaften, und ohne Philoſoph zu ſeyn, war er doch ein ſehr fähiger und gewandter Kopf, und wo es mehr auf einen geſunden Blick, auf Beobachtung, auf das Praktiſche, als auf Gelehrſamkeit und tiefes Eindringen ankam, da glänzte er auch am meiſten. Als Moraltheologe hat er ſich daher vorzüglich ausgezeichnet und zuerſt eine Art von Lehrgebäude der chriſtlichen Moral verſucht. Auch ſeine Schriftauslegungen, ſo ſeicht und ungeſchickt ſie meiſt ſind, ſind faſt überall von Moral durchdrungen, welche oft weit beſſer iſt, als die Auslegung. Ob er gleich in der Moral die Fehler anderer Kirchenväter theilt, ſo iſt er doch darinn im Ganzen glücklicher, als in der Dogmatik und Polemik. Eine Art von Beredſamkeit und Fülle in der Schreibart kann ihm nicht abgeſprochen werden, aber ſie iſt mehr Sache der Natur als der Kunſt. † 397.

Die moraliſchen Schriften des Ambroſius ſind zahlreich. Faſt alle ſeine exegetiſchen Schriften ſind zugleich moraliſch. Auch in den zunächſt moraliſchen Schriften legt er meiſt bibliſche Geſchichte und Beiſpiele zum Grunde. Wenn man auch bald dieſe bald jene guten Eigenſchaften an dieſen Schriften vermißt, ſo tragen ſie doch insgeſamt das Gepräge der Ehrlichkeit, der Beſcheidenheit, des Eifers und eines guten moraliſchen Characters an ſich. Die vornehmſte ſeiner hie-

her

hergehörigen Schriften iſt unſtreitig die von den Pflichten. Dieſe muß hier im Allgemeinen charakteriſirt werden; die moraliſchen Lehren, welche in derſelben ausgezeichnet zu werden verdienen, werden nachher in der Darſtellung ſeiner Moral vorkommen.

Das Buch führt in verſchiedenen Handſchriften verſchiedene Titel. Der eine: **Von den Pflichten der Kirchendiener:** mag der urſprüngliche ſeyn und findet ſich, wie die Benedictiner in ihrer Ausgabe zeigen, auch wirklich in den meiſten und beſten Handſchriften, der andere: **von den Pflichten**, mag erſt ſpäter aufgekommen ſeyn, aber er iſt dem Inhalte des Buchs gemäßer: denn es handelt wirklich von den Pflichten überhaupt und die Lehre von den Pflichten der Geiſtlichen macht nur einen verhältnißmäßig kleinen Theil deſſelben aus. Uebrigens iſt es an die Geiſtlichen in der Diöceſe des Ambroſius gerichtet und für ſie beſtimmt. Vermuthlich wollte er ihnen einen Unterricht in der Moral ertheilen und ihnen zugleich zeigen, was ſie als Menſchen und als Geiſtliche für Pflichten zu beobachten haben, wie ſie Muſter für andere werden und wozu ſie andere anhalten ſollen. Offenbar iſt er durch Ciceros bekannte Schrift zu der ſeinigen veranlaßt worden, er ahmt ſie nach, ſchreibt ſie in manchen Stellen bald wörtlich, bald mit einigen Abänderungen aus, er will ein Gegenſtück zu derſelben liefern, doch ohne ihr Schritt vor Schritt zu folgen. Er kommt vorzüglich da auf Ciceros Text zurück, wo er entweder

zeigen will, daß ſeine Ideen und Lehren auch in der heiligen Schrift vorkommen oder wo er ihn widerlegen will. Statt der Beiſpiele aus der Profangeſchichte wählt er gewöhnlich bibliſche, wiewohl er auch jene nicht ganz verſchmäht. Ein Hauptzweck der Schrift iſt unſtreitig der, die Erhabenheit der chriſtlichen Moral über die Griechen und Römer in Lehren und Beiſpielen zu zeigen. Er mißverſteht die heidniſchen Moralphiloſophen nicht ſelten, doch widerlegt er ſie auch manchmal treffend und glücklich und berichtigt zuweilen ihre Lehren durch die Moral des Chriſtenthums ſo, daß ein Cicero ihm wahrſcheinlich würde beigeſtimmt haben. Dieſem und anderen heidniſchen Moraliſten beweißt er übrigens hie und da eine Achtung, wie man ſie nicht leicht bei einem Kirchenvater antreffen wird. Man bemerkt wenig ſyſtematiſchen Zuſammenhang in dieſer Schrift, wohl aber viel unerwartete Sprünge, Ausſchweifungen und Wiederhohlungen.

Die h. Schrift war für den Ambroſius die oberſte und hinreichende Erkenntnißquelle der Moral, und zwar nicht nur inſofern, als ſie ausdrücklich moraliſche Geſetze enthält und beſtimmt gewiſſe Handlungen gebietet oder verbietet oder erlaubt, ſondern er gieng noch weiter. Er ſtellte den Grundſatz auf: Was in der heil. Schrift gar nicht vorkommt, dürfen auch die Chriſten nicht thun 44). Er ſtellte ſich vor,

44) Offic. II, 23. Er ſpricht zunächſt von den Scherzen: Licet inter dum honeſta joca ac ſua-

vor, daß die Schrift die Quelle aller Weisheit ſey, und daß dasjenige, was nicht als Lehre oder Beiſpiel

ſuavia ſint, tamen ab eccleſiaſtica abhorrent regula, quoniam quae in ſcripturis Sanctis non reperimus, ea quemadmodum uſurpare poſſumus? Ceillier und Barbeyrac haben ſich über den Sinn dieſer Stelle geſtritten. Jener will quae bloß auf joca beziehen und bringt den Sinn heraus, daß Geiſtliche die Scherze deswegen fliehen müſſen, weil ſie nicht in der Bibel vorkommen. Allein Ambroſius beſchränkt die Regel nicht auf Geiſtliche, die Kirchenregel iſt diejenige, welche für die Mitglieder der chriſtchen Kirche gilt. Er verbietet alſo allen Chriſten die Scherze; weil ſie nicht in der Bibel vorkommen. Wollte man auch Ceilliers Conſtruction annehmen, ſo würde doch die Lehre des Kirchenvaters auf den allgemeinen Grundſatze beruhen: Was nicht in der Bibel vorkommt, dürfen Chriſten nicht thun. Allein die Conſtruction iſt auch nicht lateiniſch, man müſte dann die Worte ſo verſtehen: weil wir die Scherze, die wir in der heil. Schrift nicht finden, auch nicht gebrauchen dürfen. Daraus würde folgen, daß den Chriſten doch gewiſſe Scherze, die ſich in der Schrift finden, erlaubt ſeyen. Dies aber widerſpricht dem Zuſammenhange: denn A. verbietet ihnen durchaus alle Scherze, auch die honeſti und ſuavia und ſetzt noch ausdrücklich hinzu: Non ſolum profuſos, ſed omnes etiam jocos declinandos arbitror. Barbeyrac verſteht die Worte: quae in ſcripturis ſanctis non reperimus, ea quemadmodum uſurpare poſſumus? ſo; on ne ſauroit faire legigitimement une choſe, qui ne ſe trouve pas formellement permiſe et autoriſée par l'ecriture. Auch das

ſpiel in derſelben vorkomme, auch Chriſten nicht erlaubt ſeyn könne. Was er nicht durch die buchſtäbliche Auslegung aus der Bibel herausbringen konnte, das brachte er durch die myſtiſche und moraliſche heraus. Selbſt was er für philoſophiſch wahr hielt, wußte er auch in der Bibel zu finden und glaubte, daß es urſprünglich aus derſelbigen gefloſſen ſey. Er erkennt die Eintheilung der Weisheit in die natürliche, moraliſche und rationelle (Phyſik, Ethik, Logik) an, findet ſie aber auch in der h. Schrift, und zwar auf mehr als Eine Weiſe. Ich will von den Deutungen, welche er hier giebt, nur Einiges anführen. Die drei Bücher Salomos zeigen, daß er jene dreifache Weisheit erforſchte und beſaß. In den Sprüchwörtern ſchrieb er von der Logik und Ethik, im Prediger von der Phyſik, weil er da von der Eitelkeit der Welt redet, auch im Hohenliede iſt rationelle und moraliſche Weisheit, denn wenn unſerer Seele die Liebe zum himmliſchen Worte eingegoſſen und mit unſerer Vernunft der göttliche Geiſt vereiniget wird, ſo werden uns bewundernswürdige Geheimniſſe geoffenbart. Auch den Evangeliſten fehlt keine Gattung von Weisheit; alle Gattungen derſelben kommen zwar in jedem vor, doch hat jeder in einer gewiſſen Gattung den Vorzug. Im Evangelium Johannis findet ſich die natür-

dadurch wird etwas in den Text hineingetragen. A. verurtheilt die Scherze nicht nur, weil ſie in der Schrift nicht ausdrücklich und förmlich erlaubt werden, ſondern weil ſeiner Meinung nach keine in derſelben vorkommen, worin er ſich allerdings ſehr irrt.

natürliche Weisheit: denn es hat ſonſt keiner die Majeſtät Gottes ſo angeſchaut und geoffenbart, wie er; er ſteigt über die Wolken, über die Himmel, über die Engel, und findet das Wort, das am Anfang war und ſieht es bei Gott. Wer hat moraliſcher geſchrieben, als Mathäus, der uns alle Lebensregeln gegeben hat? Was iſt vernünftiger als jene Zuſammenſtellung im Anfang des Marcus: Siehe ich ſende meinen Engel vor dir her: und: die Stimme eines Predigers in der Wüſte: um Bewunderung zu erregen und zu lehren, daß der Menſch durch Demuth, Enthaltſamkeit und Glauben Gott gefallen müſſe, gleich wie auch jener heilige Johannes der Täufer auf dieſen Stuffen zur ſeeligen Unſterblichkeit emporgeſtiegen iſt. Lucas iſt am meiſten hiſtoriſch, vereinigt aber die dreifache Weisheit in ſeiner Geſchichte. Denn was könnte wichtiger für die natürliche Weisheit ſeyn, als daß dieſer Evangeliſte den h. Geiſt über die Maria kommen und den Herrn in ihr ſchaffen läßt; eben ſo lehrt er Moral, wenn er uns anweißt, wie wir unſern Feind lieben, nicht wieder ſchlagen, wohlthun, ohne Hoffnung der Belohnung darleihen ſollen. Er lehrt endlich auch rationelle Weisheit wenn er ſagt: Wer im Geringſten treu iſt, iſt es auch im Großen. Und gehört es nicht zur Naturweisheit, wenn er anführt, daß die Kräfte der Himmel ſich bewegen werden, daß der Herr allein der eingebohrne Sohn Gottes ſey, bei deſſen Leiden die Sonne verfinſtert wurde? Ja ſelbſt das Geiheimniß der Dreieinigkeit kann ohne dieſe dreifache Weisheit nicht beſtehen, denn es lehrt uns an den natür-

lichen Vater, welcher uns den Erlöſer zeugte, an den moraliſchen Sohn, der als Menſch dem Vater bis zum Tode gehorchte, und an den vernünftigen Geiſt glauben, welcher die Art und Weiſe, die Gottheit zu verehren und das Leben einzurichten, in die Bruſt der Menſchen goß 45).

Wenn übrigens auch Ambroſius den Grundſatz aufſtellte, daß dem Chriſten nichts erlaubt ſey, was nicht in der Schrift vorkomme, ſo folgt noch nicht, daß er glaubte, Alles, was irgend in der h. Schrift vorkomme, ſey deswegen ſchon erlaubt oder Pflicht. Doch legte er den in der Bibel erzählten Handlungen und Beiſpielen ein ungemein großes Gewicht in der Moral bei. Wenn ſolche Handlungen in der Bibel gebilliget oder auch nur nicht getadelt wurden oder wenn es auch nur Handlungen eines Manns waren, welchem anderswo in der Bibel das Lob der Frömmigkeit und des göttlichen Wohlgefallens beigelegt wurde oder wenn eine dem buchſtäblichen Sinne nach unſittliche Handlung durch eine allegoriſche Erklärung in eine ſittlich gute verwandelt werden konnte, ſo führte er ganz gewöhnlich ſolche Hand-

45) Commentar. in Lucam. Prooem. Opp. III. Paris 1614 p. 2. ſ. Im Allgemeinen ſagt er: Qui in ſcripturis divinis etiam illa, quae miranda illi putant, quaerit, inveniet — und: Omnem, quem mundana ſibi prudentia falſo vindicat principatum, ſapientia vere poſſidet ſpiritalis woraus erhellt, daß er auch dieſe dreifache Weisheit urſprünglich aus der Schrift ableitete.

Handlungen als entſcheidende Beweiſe in der Moral an. Männer, wie die Patriarchen, pflegte er als Muſter und lebendige Inbegriffe aller Tugenden zu preiſen. Nachdem er in ſeiner Schrift von den Pflichten ſchon ziemlich vorgerückt iſt, ſo kommt er zu der Lehre von den Cardinaltugenden. Er macht ſich den Einwurf, daß er davon früher hätte reden ſollen, weil aus dieſen vier Tugenden alle Gattungen von Pflichten hervorgehen. Aber, antwortet er ſich ſelbſt, dies gehört zur Kunſt und Wiſſenſchaft, welche wir verſchmähen; wir berufen uns auf die Beiſpiele der Väter, welche leicht zu verſtehen ſind und keine Schlauheit in der Behandlung erfordern; für uns iſt das Leben der Väter ein Spiegel der Zucht, und ein Achtung gebietender Gegenſtand der Nachahmung 46). Nun zeigt er, daß die vier Cardinaltugenden in Abraham, Jacob und Noah vereiniget geweſen ſeyen. Nachdem er bey dem erſten den Beweis ſchon geführt hat, ſo behauptet er noch, daß in Einer Handlung dieſes Patriarchen alle jene vier Tugenden vereiniget geweſen ſeyen. Und dieſe iſt die Aufopferung ſeines

46) Offic. I, 25. Sed hoc artis eſt, ut primo officium definiatur, poſtea in genera dividatur. Nos autem artem refugimus, exempla majorum proponimus, quae neque obſcuritatem afferant ad intelligendum neque ad tractandum verſutias. Sit igitur nobis vita majorum diſciplinae ſpeculum, non calliditatis commentarium, imitandi reverentia, non diſputandi aſtutia.

ſeines Sohns. Es war Weisheit, Gott zu glauben und die Verſchonung des Sohns dem Gebote des Schöpfers nicht vorzuziehen, es war Gerechtigkeit, das Empfangene zurückzugeben, es war Tapferkeit, den Affect der Liebe und des Mitleidens durch die Vernunft zu überwinden, es war Mäßigung, das gehörige Maaß der Frömmigkeit und Ordnung in der Ausführung zu beobachten. Bei dem Jakob wird es als Beweis von Tapferkeit angeführt, daß er mit Gott rang, bei Noa als ein Beweis derſelbigen Tugend, daß er die Sündfluth überwand 47). Dies wird hinreichend ſeyn, um zu zeigen, welches Gewicht und welche Beweiskraft Ambroſius den bibliſchen Beiſpielen beilegt.

Die Gewohnheit der Alten, in der Ethik mit den Unterſuchungen über das Rechtſchaffene, Nützliche, Anſtändige und ihr Verhältniß, ſo wie über das höchſte Gut anzufangen oder ſich vorzüglich zu beſchäftigen, veranlaßt ihn, ſich gleichfals darüber zu erklären und ſein Urtheil als chriſtlicher Moraltheologe zu ſagen. Was man gewöhnlich das Nützliche und Angenehme nennt, zeitliche Güter, ſinnliche Genüſſe, irrdiſche Vortheile, das lies er gar nicht als Quelle der Pflicht und der moraliſchen Erkenntnis gelten, er betrachtete es vielmehr als ſchädlich, läſtig und verwerflich 48). Nur

47) l. c. II. c. 24.

48) Offic. I, 9. Neque aliqua commoda in facultatibus et copiis opum conſtituimus, ſed incommoda haec puta-

Nur das erkannte er als wahrhaft nützlich an, was die Seeligkeit des zukünftigen Lebens erhöht, oder ſie ſelbſt ausmacht, oder ſchon hier ein Vorgefühl derſelben verſchafft. Dieſe Seeligkeit läßt er ſo unzertrennlich mit der Erkenntniß Gottes und der Rechtſchaffenheit des Lebens, die er zuſammen das höchſte Gut nennt, verknüpft ſeyn, daß man ſie nach ſeiner Meinung auch als Eins betrachten kann und ſchon in dieſem Leben der Tugendhafte auch mitten unter Leiden ſeelig iſt und ſeine Seeligkeit durch keine Uebel vermindert und durch keine äuſſere Güter erhöht werden kann. Er gibt keinen einigen Fall zu, in welchem der Menſch das Rechtſchaffene demjenigen, was man gewöhnlich nützlich und angenehm nennt, vorziehen dürfe und in dieſer Ausführung zeigt ſich eine große Reinheit und Strenge der moraliſchen Grundſätze. Das Anſtändige ſtellt er nur als eine gewiſſe Art und Form des Rechtſchaffenen dar 49).

Cicero

putamus, ſi non rejiciantur, eaque o n e r i, cum ſ i n t, aeſtimari magis, quam d i s p e n d i o, cum e r o g a n t u r. — Non ſuperfluum igitur ſcriptionis noſtrae eſt opus, quia o f f i c i u m d i v e r ſ a a e ſ t i m a m u s r e g u l a, atque illi aeſtimaverunt. Illi ſeculi commoda in b o n i s ducunt, nos haec etiam in d e t r i m e n t i s, quoniam qui hic recipit bona, ut ille dives, illic cruciatur ut Lazarus, qui mala hic pertulit, illic conſolationem invenit.

49) Offic. L. I, 10. 19. 45. II. u. III. Nur einige Stellen: Nihil bonum ſcriptura niſi quod honeſtum aſſerit, virtutemque in omni rerum ſtatu

Cicero kommt in ſeiner Schrift auch auf die beſonders bei den Stoikern gewöhnliche Eintheilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene oder mittlere und gemeine. Er erklärt ſich darüber nicht ſo genau, daß nicht noch einige Erläuterungen darüber nothwendig wären 50). Der wahre Sinn dieſer Unterſcheidung ſcheint der ſeyn, daß unter vollkommenen Pflichten ſolche pflichtmäßige Handlungen verſtanden werden, in welchen ſich eine durchaus reine, vollkommene Geſinnung und Gemüthsart ausdrückt, oder welche überhaupt aus dem Gemüthe des Weiſen entſpringen, hingegen unter den unvollkommenen oder mittlern Pflichten ſolche Handlungen, welche ob ſie gleich äuſſerlich dem Geſetze und den Verhältniſſen gemäß ſind, und ſich auch vernünftige Gründe dafür angeben laſſen, doch nicht aus einer reinen moraliſchen Quelle, und aus einer tugendhaften Seele hervorgehen. Ambroſius bekümmert ſich nicht darum, dieſen Unterſchied tiefer zu ergründen. Er bleibt der Beſtimmung des Cicero nicht einmal getreu, ohngeachtet er leicht

ſtatu beatam judicat, quae neque augeatur bonis corporis vel externis neque minuatur adverſis, nihilque tam beatum, niſi quod a peccato alienum ſit, plenum innocentiae, repletum gratiae Dei. — Innocentia et ſcientia beatum faciunt II, 3. Decorum ita cum honeſto jungitur, ut ſeparari non queat. Siquidem et quod decet, honeſtum eſt, et quod honeſtum eſt decet, ut magis in ſermone diſtinctio ſit quam in virtute diſcretio I, 45.

50) Cic. Offic. I, 3. III, 3. vergl. Garve I. 18 ff.

leicht in der chriſtlichen Moral im Weſentlichen dieſelbe Unterſcheidung hätte finden können. Eine mittlere oder unvollkommene Pflicht nennt er eine ſolche, welcher etwas fehlt, eine vollkommene aber diejenige, welche nicht nur keinen Mangel hat, ſondern welche auch alle Fehltritte gut macht 51). Dieſer Unterſchied wird nicht weiter begründet, ſondern nur durch Stellen und Beiſpiele aus der Bibel erläutert. Nicht zu morden, die Ehe nicht zu brechen, nicht zu ſtehlen, nicht falſch zu zeugen, Vater und Mutter zu ehren, den Nächſten als ſich ſelbſt zu lieben — dies ſollen nur mittlere, mangelhafte Pflichten ſeyn; aber ſeine Habe zu verkaufen und ſie den Armen zu geben, die Feinde zu lieben und ſie zu ſeegnen und ihnen wohlzuthun, das ſind vollkommene Pflichten, weil die Schrift ſelbſt verſichert, daß man dadurch vollkommen, wie Gott werde.

Dies ſind noch die allgemeinſten moraliſchen Principien, welche ſich in den Schriften des

51) Ambroſ. Offic. I, 11. Media officia, quibus aliquid deeſt — perfectum, quo corriguntur omnia, quae aliquos lapſus potuerunt habere. Cicero hatte doch geſagt: media communia ſunt et late patent, quae et ingenii bonitate multi aſſequuntur et progreſſione diſcendi, illud autem officium, quod rectum Stoici appellant, perfectum atque abſolutum eſt, et, ut iidem dicunt, omnes numeros habet, nec praeter ſapientem cadere in quemquam poteſt. Ambroſius konnte gerade an die Stelle des Weiſen den Chriſten ſetzen.

des Ambroſius auffinden laſſen. Jetzt von ſeinen ſpecielleren moraliſchen Lehren. Am meiſten Aufmerkſamkeit verdient er da, wo er entweder das, was ſchon andere Väter vor ihm behauptet hätten, mit neuen Gründen und Wendungen behauptet, oder eine neue Lehre aufſtellt.

Die in der katholiſchen Kirche ſchon alte Lehre, daß die Ehloſigkeit und die gänzliche Enthaltſamkeit der Ehe weit vorzuziehen und etwas Heiliges, Gott wohlgefälliges ſey, hat dieſer Kirchenvater mit vorzüglichem Nachdrucke, mit allen Gründen, die er nur auffinden konnte und mit ſeiner ganzen Beredtſamkeit vertheidiget, und ihr mehrere beſondere Schriften gewidmet, welche aber insgeſammt für Jungfrauen beſtimmt ſind. Eine große Menge von Stellen der heil. Schrift bezieht er nach ſeiner myſtiſchen und moraliſchen Auslegungsweiſe auf dieſe Lehre. Mit einer zauberiſchen Beredſamkeit ſtellt er Muſter der heiligen Jungfrauſchaft auf. Er mahlt die Vermählung mit dem himmliſchen Bräutigam beſonders nach den Zügen des Hohenlieds aus. Er erzählt mehrere Wunder, welche zur Rettung der Keuſchheit gottgeweihter Jungfrauen geſchehen ſeyn ſollen. Das merkwürdigſte iſt wohl dasjenige, welches an der heil. Thekla geſchehen ſeyn ſoll. Sie war verlobt; auf einmal aber faßte ſie den Entſchluß, ehelos zu bleiben. Ihr Bräutigam, ein Heide, ließ ſie, um ſich zu rächen, als Chriſtin verdammen, von den wilden Thieren zerriſſen zu werden. Sie wird zu dieſem Zwecke ins Amphitheater geführt; ein Löwe wird gegen ſie losge-

gelaſſen, aber er thut ihr nicht das geringſte Leid, er liebkoßt ſie vielmehr und legt ſich ſchmeichelnd zu ihren Füßen. Alſo auch die wilden Thiere — ſetzt Ambroſius hinzu — verehren die Jungfrauſchaft, der Löwe verehrt den heiligen Körper der Thekla und betet ſeine eigene Beute an; er nimmt die Geſinnungen an, welche die Menſchen ausgezogen hatten und indem er die Füße des Mädchens küßt, lehrt er die Menſchen ihre Pflicht 52). Am meiſten aber bediente er ſich des Beiſpiels der Maria, um zur jungfräulichen Keuſchheit zu ermuntern Was konnte herrlicher ſeyn, als ihr, der Mutter Gottes zu gleichen, und an den Seegnungen und Ehren, durch welche ſie ausgezeichnet worden war, Antheil zu nehmen? Vorzüglich aus dieſem Grunde bemüht er ſich, ſtreng zu erweiſen, daß Maria immer Jungfrau geblieben ſey, und alle Gegengründe zu widerlegen. Den Zuſtand vollkommener Keuſchheit ſtellte er als ein engelgleiches und ſeeliges Leben ſchon auf der Erde vor. Den Mädchen, welche wider Willen ihrer Eltern im eheloſen Stande bleiben, legte er hohe Lobſprüche bei. Die Ehe beſchreibt er zwar nicht als etwas Sündliches, doch als einen Beweis des Falls und der Schwäche der Menſchen. Mit Heftigkeit erklärt er ſich wider die Geſetze, die im römiſchen Reiche wider die Eheloſigkeit gegeben worden waren. Man

52) Dieſe Begebenheit wird übrigens ſchon von Tertullian. de bapt. c. 17. für eine Fabel ausgegeben.

Man wollte dadurch die wilden auſſerehlichen Ausſchweiſungen vermindern und die Bevölkerung vermehren. Ambroſius aber meint, man habe dieſe Geſetze bloß aus Haß gegen die Gelübde der Keuſchheit gegeben. Die Strafen waren übrigens nicht bedeutend. Nur Erbſchaften von entfernten Verwandten und von Fremden wurden den Eheloſen entzogen. Wenn die Chriſten im Ernſte der keuſchen Eheloſigkeit den hohen Werth beilegten, welcher ihr nach den herrſchenden Grundſätzen zukam, ſo muſten ſie ſolche Verluſte für nichts achten. Ambroſius gieng in ſeinen Lobpreiſungen des Cälibats ſo weit, daß ihm darüber oft Vorwürfe gemacht wurden. Man klagte laut, daß er dadurch viele vom Heirathen abhalte und die Bevölkerung vermindere. Er aber erklärte, daß er ſich freuen würde, wenn er den erſten Zweck an recht vielen erreicht hätte und daß er wünſche, bei jedem Mädchen den Schleier der Hochzeit in den Schleier einer frommen Jungfrauſchaft verwandeln zu können. Den zweiten Theil des Vorwurfs hingegen giebt er nicht zu. Er beruft ſich auf die Erfahrung, welche lehre, daß da, wo viele Mädchen das Gelübde der Keuſchheit beobachten, im Ganzen doch mehr Menſchen geboren werden, als da, wo es der geweihten Jungfrauen weniger gebe. Daraus erklärt es auch, daß Alexandria in Afrika, der Orient bevölkerter ſeyen, als der Occident. Er bemerkt, daß da, wo viele Jungfrauen der Ehe entſagen, die übrigen deſto eher verheirathet werden können, und daß, wenn es bloß aufs Kinderzeu-

zeugen ankäme, man auch den Gatten die Keuſchheit in der Ehe verbieten müßte 53).

Aber auch da, wo kein unwiderrufliches Gelübde der Keuſchheit Statt fand, forderte er die reinſte Schaamhaftigkeit und Züchtigkeit, insbeſondere vom weiblichen Geſchlechte, und zeigte, wie ſie ſich im Reden und Schweigen, in der Kleidung, im Gange und in allen Bewegungen des Körpers äuſſere. Er hat hierüber nicht nur ſehr ſtrenge Grundſätze 54), ſondern ſtreut auch manche Bemerkungen ein, welche den Mann von Weltkenntniß und feiner Beobachtung verrathen. Er beſchreibt die Schaamhaftigkeit als beſtändige Begleiterinn der Keuſchheit, und rühmt ſelbſt von ihr, daß ſie unſer Gebet Gott empfehle 55). Auf die Frage, was dann von den Verdienſten der Mädchen zu halten ſey, welche ſich eher ſelbſt getödtet haben, als ſie ihre Keuſchheit unter Verfolgungen der Gefahr ausſetzen, da doch die h. Schrift den Selbſtmord verbiete? — antwortet er zwar nicht dogmatiſch, aber mit ein paar Beiſpielen, in welchen er ſolche Jungfrauen, die kein anderes

53) Man ſehe überhaupt die Schriften: de virginibus ad Marcellam ſororem — de virginitate — ad virginem devotam — de virginis lapſu — de viduis — de inſtitutione virginis L. ſermo de virginitate perpetua S. Mariae in welchen die obenangeführten Grundſätze zerſtreut liegen. Sie ſtehen ed. cit. IV. p. 415-497.

54) Eſt et in oculis verecundia, ſagt er unter andern, ut nec videre viros femina nec videri velit Offic. I, 18.

55) ſ. überh. Offic. I, 18. 20.

res Mittel hatten ihre Keuſchheit ſicher zu ſtellen, mit großer Wärme und Beredſamkeit als heilige, verdienſtvolle Märtyrerinnen darſtellt 56).

Da Ambroſius der Eheloſigkeit vor der Ehe überhaupt den Vorzug ſchenkt, ſo kann man voraus vermuthen, daß er wider die zweite Ehe ſeyn werde. Er führt übrigens dieſen Gegenſtand nur in Beziehung auf die Wittwen aus. Er kann zwar kein beſtimmtes Verbot der zweiten Ehe in der h. Schrift auffinden, aber das will er beweiſen, daß nach den Grundſätzen der chriſtlichen Sittenlehre der Wittwenſtand der Wiederverheirathung weit vorzuziehen ſey. Er führt eine Reihe von Beiſpielen frommer Wittwen an, welche in der h. Schrift geprieſen und von Gott in hohen Grade geſeegnet und belohnt werden. Er beruft ſich auf den Apoſtel Paulus, welcher nur den Wittwen, die von Wolluſt glühen, die Ehe als das mindere Uebel geſtatte, eben dadurch aber ſie den keuſchen und enthaltſamen Wittwen, wie alle ſeyn ſollten, unterſage. Er läßt eigentlich gar keinen Grund für die Wiederverheirathung gelten, indem derjenige, welchen Paulus anführe, an ſich ſündlich ſey, die übrigen aber keine Kraft haben. Daß eine Wittwe ohne Schutz und allein ſey, erkennt er nicht als eine gültige Entſchuldigung an, indem Gott ſich als einen beſondern Beſchützer der Wittwen und die Pflichten gegen ſie für heilig erklärt habe, und eine keuſche Wittwe die

56) De virginib. L. III. p. 478 ſq.

die Einſamkeit liebe. Die Entſchuldigung, daß manche Wittwe zur Erhaltung ihres Vermögens wieder heirathen müſſe, widerlegt er damit, daß die Erhaltung der Schamhaftigkeit noch weit wichtiger ſey, und daß dieſe von einer Wittwe weit beſſer als von einer Frau erhalten werden könne. Er weißt die Wittwen an, nicht nur Gott, ſondern auch die Engel und Märtyrer um ihren Schutz zur Erhaltung der Keuſchheit anzuflehen 57).

Den **Ehebruch** hielt **Ambroſius** nicht bloß nach den Vorſchriften des **Moſaiſchen** und **chriſtlichen** Geſetzes, ſondern auch nach dem **Naturgeſetze** 58) für verboten, und zwar ver-

57) De viduis l. c. Offic. II, 6. Quid etiam tam decorum quam ut vidua uxor defuncto conjugi fidem ſervet.

58) De Abrah. I, 2, ſagt er von **Pharao**: Etſi natura ferus ac barbarus tamen ſignificat etiam exteris et barbaris moribus curam eſſe pudoris et adulterii etiam ſibi crimen cavendum. Qui praetendit ignorantiam, condemnat intemperantiam. Nec mirum, ſi barbarus jus novit naturae, cum muta animalia, licet nullis conſtringantur legibus, ſunt tamen aliqua, quae non ſolum paribus copulae ſervent fidem, verum etiam coitus unius caſtitatem cuſtodiant. Ita major lex naturae quam legum praeſcriptio eſt. Non mirum ergo, ſi et iſte Egyptius rex Deum timuit, qui hominem non timebat et poenam ſolvit adulterii, qui nullis reus tenebatur legibus, ſtatimque ut alienam cognovit uxorem, non ſolum marito reddidit, verum etiam proſecutores dedit qui deducerent eam, ne quis de populo barbaro irrogeret violentiam vel peculio viri vel uxoris pudori.

verſtand er darunter beides die Untreue des Manns und der Frau mit einer fremden ſowohl verheiratheten als unverheiratheten Perſon. Daher nennt er es auch Ehebruch, wenn Abraham, und zwar ſelbſt auf Anrathen ſeiner Frau, mit der Hagar Kinder zeugt. Zugleich aber behauptet er, der Ehebruch ſey damals noch nicht durch ein göttliches Geſetz verboten, folglich keine Sünde geweſen, Gott habe zwar im Paradieſe die Ehe gelobt, aber den Ehebruch nicht verdammt, er wolle den Tod des Sünders nicht, er verſpreche eher Belohnungen und reize durch ſanfte Mittel zum Guten, als daß er durch Strafen und Drohungen ſchrecke 59). Billig kann man fragen: ob denn Abraham nicht eingeſehen habe, daß der Ehebruch mit dem Naturgeſetz, alſo ſchon inſofern mit Gottes Geſetz ſtreite, ob er dies nicht noch weit eher, als ein Pharao habe einſehen müſſen? Man muß hier einen von den folgenden Fällen annehmen. Entweder war Ambroſius hier, wie oft, inconſequent und dachte auch wohl gar nicht an jene Inſtanz oder er glaubte wirklich, daß Abraham noch kein Naturgeſetz wider den Ehebruch gekannt und daher noch keinen natürlichen Abſcheu gegen denſelben empfunden habe. Das letzte wird daraus wahrſcheinlich, weil er ihn vorher damit entſchuldiget, daß er aus Chaldäa, wo viel Aberglauben herrſchte und behauptet, daß Gott eben deswegen ihm verziehen habe 60). Er wollte ein-

59) l. c. c. 4.

60) Non abnuo quod Abraham de ancilla ſuſceperit filium. — De regione Chaldaeorum voca-

einmal dieſen Patriarchen als Muſter aller Tugenden darſtellen, deswegen geſteht er eher zu, daß er etwas nicht gewußt, als daß er eine wiſſentliche Sünde begangen habe. Man ſieht freilich, daß er wünſchte, dieſe Handlung, welche doch wenigſtens für andere eine Sünde und durch das Moſaiſche Geſetz wie durch die Sittenlehre Jeſu unterſagt war, möchte im Leben Abrahams nicht vorkommen. Er ſagt, man habe daran erkennen ſollen, daß er nicht von einer höhern Natur und Subſtanz, ſondern auch ein gebrechlicher Menſch geweſen ſey 61). Ambroſius bleibt aber nicht bei dieſer Entſchuldigung ſtehen, daß vor Moſes und Chriſtus der Ehebruch noch nicht durch ein poſitives göttliches Geſetz verboten geweſen ſey, ſondern er glaubt noch ein paar andere Gründe hinzuſetzen zu müſſen, um die Handlung zu rechtfertigen, wie wenn er doch dem zuerſt angeführten Grunde nicht recht traute oder ihn nicht für ganz ſicher hielte. In der That waren die beiden andern Gründe überflüſſig, wenn der erſte ſicher war, ſo wie überhaupt immer zwei entbehrt werden konnten, wenn einer von den dreien Kraft hatte. Der zweite iſt der, daß Abraham nicht aus Wolluſt, ſondern nach dem

vocatus eſt, quos ſuperſtitioni vanae intentos eſſe magis quam ceteros accepimus et ideo majorem invenit gratiam apud Deum — l. c.

61) l. c. ut cognoscas quod non ſuperioris cujusdam naturae ac ſubſtantiae fuit Abraham, ſed unus e numero et fragilitate univerſorum hominum.

dem Willen ſeiner Frau, welche ſo weit ihr Recht abtritt, und um Nachkommen zu erhalten, welches eine Gewiſſensſache war, mit der Hagar ſich eingelaſſen habe. Endlich ſetzt er noch hinzu, die Handlung Abrahams enthalte, wie Paulus im Briefe an die Galater lehre, eine Allegorie, eine Figur, ein Myſterium, wodurch eine zukünftige Begebenheit voraus dargeſtellt und geoffenbart worden ſey; ſie könne für ihn keine Sünde geweſen ſeyn [62]. Den Grundſatz, daß manche im A. T. erzählte Handlungen figürlich oder typiſch ſeyen, und in dieſem Falle auf keine Weiſe unſittlich ſeyn können, wenn ſie auch den ſonſt angenommenen moraliſchen Regeln widerſprechen, werden wir in der Folge noch häufiger bei den Kirchenvätern finden, wo daher auch ein ſchicklicherer Platz ſeyn wird, etwas zu ſeiner Erläuterung zu ſagen [63].

Was

62) Tertia defenſio eſt, quam nobis apoſtoli Pauli tribuit auctoritas, qui ait: Illa quae geſſit Abraham, ut de ancilla ſuſciperet ſobolem, in figura facta ſunt ſecundum allegoriam dicta. Allegoria eſt cum aliud geritur et aliud figuratur. — — Quod ergo putas peccatum, advertis eſſe myſterium, quo ea, quae poſterioribus erant futura temporibus, revelabantur l. c.

63) Man hat Verſchiedenes verſucht, um die Behauptung des Ambroſius, daß Abrahams Ehebruch keine Sünde geweſen ſey, zu mildern. Die Benedictiner vermuthen in ihrer Ausgabe, unter dem Ehebruche ſey hier die Vielweiberei zu verſtehen, aber iſt denn dieſe nachher durch das Moſaiſche Geſetz verboten worden, welches doch A. von dem adulterium ausdrücklich

Was das Betragen gegen Beleidiger und Feinde, gegen Gewalt und Unrecht betrifft, ſo glaubte Ambroſius, als chriſtlicher Moraltheologe, von Cicero abgehen zu müſſen. Dieſer hatte geſagt, der rechtſchaffene Mann nütze jedem, welchem er könne, und ſchade niemand, als dem, von welchem er durch Unrecht gereizt ſey [64]. Wahrſcheinlich meinte er nicht die eigentliche Rache, ſondern die Selbſtvertheidigung und die Rettung unſerer Rechte, ſo fern ſie nicht Statt finden kann, ohne dem Beleidiger Schaden zuzufügen. Wenigſtens ſpricht er an andern Orten von Verſöhnlichkeit und Güte gegen den Feind und preißt ſie als etwas großes [65]. Der Kirchenvater hielt jeden Schaden, welchen man dem Beleidiger zufüge, für Unrecht, er war ſogar der Meinung, daß man nicht einmal gegen einen bewafneten Räuber, der uns angreiffe, ſein Leben vertheidigen dürfe [66]. Was hielt er aber vom

lich ſagt? Wenn dagegen andere, wie Barbeyrac, ihn behaupten laſſen, der Ehebruch ſey vor dem Geſetz überhaupt ganz und gar nicht verboten geweſen; ſo thun ſie ihm Unrecht, denn er redet davon nur in Beziehung auf den Abraham und andere, die es nicht wuſten.

64) Cic. Offic. III, 19.

65) Nec vero audiendi qui graviter iraſcendum inimicis putabant idque magnanimi et fortis viri eſſe cenſebant. Nihil enim laudabilius, nihil magno et praeclaro viro dignius placabilitate et clementia I, 25.

66) Ambroſ. Offic. I, 28. Dicunt illi eam eſſe primam formam juſtitiae, ut nemini quis noceat niſi laceſſitus injuria. Quod evangelii autoritate vacuatur. — Vult enim ſcriptura, ut ſit in nobis ſpiritus filii ho-

vom Kriege und der kriegeriſchen Tapferkeit? Hätte er noch in den Zeiten der bedrückten Kirche gelebt, ſo würde er ſich vielleicht beſtimmter dawider erklärt haben, wie andere Kirchenlehrer vor ihm gethan hatten. Aber er lebte in Zeiten, wo Chriſtenthum und Kirche ſchon herrſchend, ſchon Staatsſache geworden waren, und wo die Armeen des Reichs gröſtentheils aus chriſtlichen Soldaten beſtanden. Deswegen drückt er ſich behutſam darüber aus[67]) und ſchränkt ſich darauf ein, die Beiſpiele kriegeriſcher Tapferkeit, die im A. T. vorkommen, anzuführen. Die Kriege, von welchen er redet, betrachtete er ohnezweifel, wie Origenes[68]) als ſolche, die auf Gottes Befehl zur Rettung des Volks Gottes geführt wurden. Statt ſich aber darüber zu erklären, ob es dann nach den Grundſätzen des Chriſtenthums erlaubt ſey, Krieg zu führen, alſo inſofern Unrecht zu vergelten, Blut zu vergieſſen, wendet er ſich zu andern Arten von Tapferkeit, welche weit größer und edler ſeyen, und welche darinn beſtehen, Schwache vor Unrecht zu ſchützen, heftige Affecten und Leidenſchaften zu bändi-

gen,

hominis, qui venit conferre gratiam, non inferre injuriam. III, 4. Vir chriſtianus et juſtus et ſapiens quaerere ſibi vitam aliena morte non debet, utpote qui etiam ſi latronem armatum incidat, ferientem referire non poſſit, ne dum ſalutem defendit, pietatem contaminet.

67) Offic. I, 35. Bellicarum rerum ſtudium a noſtro officio jam alienum videtur, quia animae magis quam corporis officio intendimus nec ad arma jam ſpectat uſus noſter ſed ad pacis negotia.

68) Geſch. der Sittenlehre Jeſu II, 282 f.

gen, das Niedrige und Sinnliche zu verachten, das Hohe und Edle unverrückt zu verfolgen, im Glück und Unglück gleichen Muth zu behaupten, gegen künftige Uebel die Seele durch Uebung zu ſtählen und vorzubereiten und den Märtyrertod für das Chriſtenthum zu ſterben. Doch iſt er nicht ſo ſchwärmeriſch, daß er verlangt, man ſolle in der Verfolgung nicht fliehen und den Märtyrertod ſuchen 69).

Bei der Frage über die Rechtmäßigkeit der Todesſtrafen trat ein ähnlicher Fall ein. Bisher war gelehrt worden, daß die Todesſtrafen unrechtmäßig ſeyen und daß Chriſten weder ſie dictiren, noch irgend etwas dazu beitragen, noch dabei gegenwärtig ſeyn dürfen. Jetzt da der Staat ſelbſt chriſtlich geworden war und doch die Todesſtrafen nicht entbehren zu können glaubte, jetzt glaubten die Vorſteher und Lehrer etwas von der Strenge der bisherigen Grundſätze nachlaſſen zu müſſen. Ambroſius wurde von einem Richter gefragt: ob er zum Tode verdammen dürffe? Er antwortet, daß er ſich ſcheuen würde, auf die Frage zu antworten, da er von der einen Seite die Pflichten des Richteramts, von der andern die Grundſätze der Gnade und des Erbarmens kenne, wenn er ſich nicht auf die apoſtoliſche Autorität des Paulus berufen könnte, welcher ſage, daß die Obrigkeit das Schwerdt nicht umſonſt trage und eine Rächerinn Gottes gegen die Uebelthäter ſey. Er wiſſe zwar wohl, daß einí-

69) Offic. I, 36 - 41.

einige diejenigen nicht zur Communion laſſen, welche ein Todesurtheil geſprochen haben, ja daß die meiſten Richter, welche jemand zum Tode verurtheilt haben, ſich von ſelbſt der Communion enthalten, daß man ſie deshalb lobe und ſelbſt er ſie loben müſſe, welcher die Autorität des Paulus ſo viel achte, daß er ihnen die Communion nicht zu verſagen wage. Man ſieht deutlich, daß Ambroſius doch wünſchte, daß die älteren Grundſätze der Milde, welche jedes Blutvergieſſen ſcheuete, möchten beibehalten werden können. "Verurtheilſt du zum Tode — ſagt er dem Richter — ſo wirſt du entſchuldiget ſeyn, thuſt du es nicht, ſo wirſt du Lob verdienen". Er beruft ſich auf Jeſum, welcher die Ehebrecherin nicht zum Tod verurtheilt habe und ſetzt noch hinzu: "Du weißt nun, was du zu thun haſt. Jener Verbrecher kann ſich noch beſſern und, wenn er noch nicht getauft iſt, Vergebung der Sünden empfangen, wenn er es aber ſchon iſt, Kirchenbuſſe thun und ſeinen Leib für Chriſtum darbringen 70). Wie viele Wege gibt es zum Heil? Die Vorfahren haben deswegen Richter, welche Todesurtheile ſprachen, nicht von der Communion ausgeſchloſſen, damit ihr Schwerdt gefürchtet, die Wuth der Verbrechen zurückgehalten und nicht ermuntert würde. Hätte man die Communion verſagt, ſo hätte es geſchienen, daß man die verurtheilten Miſſethäter an ihnen gerächt hätte. Man habe alſo gewünſcht, daß ſolche Richter ſich lieber freiwillig der Comnnion enthalten, als durch das Geſetz davon entfernt wer:

70) Iſt darunter der Märtyrertod zu verſtehen?

werden 71)". Was heißt alles dies anders, als daß der Richter wo möglich kein Todesurtheil ſprechen, wenn es aber geſchehe, ſich freiwillig von der Communion entfernen ſoll?

Eine der auffallendſten Behauptungen dieſes Kirchenvaters iſt die, daß jedes Privateigenthum Uſurpation ſey. Er ſtellt ſie der Lehre des Cicero entgegen, daß zur Gerechtigkeit auch das gehöre, gemeinſchaftliche Güter als ſolche, Privateigenthum aber gleichfals als ſolches zu gebrauchen und zu behandeln. Auch das Letzte iſt ſeiner Meinung nach wider die Natur, welche allen Alles gegeben und die Erde zum gemeinſchaftlichen Eigenthum Aller gemacht hat 72). Wie iſt wohl Ambroſius zu dieſer Behauptung gekommen und wie meint er ſie? Man kann nicht anders glauben, und auch der Zuſammenhang ergibt es, daß ihn ſein Eifer für die Wohlthätigkeit zu derſelben hinriß. Er glaubte, daß ein Grund dieſer Tugend darinn liege, daß von Natur alles gemeinſchaftlich ſey, er geſtand dem Armen gerechten Anſpruch auf das Eigenthum des Reichen zu, er wollte, daß keiner das, was er hat, als vollkommenes, ausſchlieſſendes, perſönliches, ewiges Eigenthum betrachten ſollte. Aber mußte deswegen der Beſitz jedes Privateigenthums ſo unbeſtimmt für Uſurpation ausgegeben werden? Welche ſchreckliche Folgen auch für die Sittlichkeit würde es haben

71) Epiſt. L. V. ep. 51.

72) Offic. I, 28. Natura, ſagt er zuletzt kurz, jus commune generavit, uſurpatio jus privatum.

haben, wenn es kein ſicheres Privateigenthum mehr gäbe? Im Weſentlichen und ſo weit er Recht hat, iſt übrigens Ambroſius gar nicht im Widerſpruche mit Cicero, welcher gleichfalls behauptet, daß es von Natur kein Privateigenthum gebe, aber die verſchiedene Arten des Erwerbs deſſelben anführt, und von der andern Seite doch die Pflicht der Wohlthätigkeit gegen Arme dringend einſchärft [73]).

Was Ambroſius ſelbſt von dieſer Pflicht lehrt, gehört unter die vortrefflichſten Theile ſeiner Schrift von den Pflichten. Er beſchreibt die Wohlthätigkeit nach ihren Geſinnungen und Thaten, und unterwirft ſie gewiſſen Geſetzen. Er warnt vor der falſchen Freigebigkeit, namentlich, nicht ſolchen zu geben, welche einen ſchlechten, unſittlichen Gebrauch von der Gabe machen, nicht dem einen zu geben, was man dem andern ungerechter Weiſe abgenommen hat, nicht dafür angeſehen ſeyn zu wollen, mehr gegeben zu haben, als wirklich geſchehen iſt. Er verfehlt nicht, die Kunſtgriffe der Bettler zu enthüllen, die keine Almoſen verdienen. Er verfolgt die Wohlthätigkeit in allen ihren Zweigen, Nachforſchungen und Bemühungen. Er will, daß ſie ſich namentlich auch darin zeige, Gefangene loszukaufen, Menſchen dem Tode, Frauensperſonen der Schande zu entreißen, Eltern ihre Kinder, Kindern ihre Eltern, dem Vaterlande Bürger wieder zu ſchenken. Uebrigens giebt er die Regel,

73) Cic. Offic. I, 7. 14 ſqq.

gel, Glaubensgenoſſen den Vorzug zu ſchenken und findet, daß durch die Gemeinſchaft der Kirche und des Glaubens, der Taufe, der Gnade und des Abendmals Wohlwollen und Wohlthätigkeit in hohem Grade genährt werden 74).

Er war ſelbſt ein Muſter der Wohlthätigkeit, welche er andern ſo ſehr empfahl. Nachdem er ſein biſchöffliches Amt angetreten hatte, theilte er ſein ganzes Vermögen zwiſchen der Kirche und den Armen. Als Biſchoff ſpendete er Alles, was er von den Kircheneinkünften den Armen zuwenden durfte, mit Weisheit und Milde aus. Einmal trat ein Fall ein, wo er zu auſſerordentlichen Hülfsmitteln ſeine Zuflucht nehmen zu müſſen glaubte. Die Gothen waren in das Reich eingebrochen, ſie wurden immer ſiegreicher, verbreiteten ſich in Thracien und Illyricum, näherten ſich Italien und machten unzählige Gefangene, die ſie zur Loskaufung

74) Offic. I, 32 - 34. II, 15. 16. 18. 19. 21. Nur Eine die Wohlthätigkeit gegen Chriſten betreffende Stelle mag hier ſtehen: Grandis culpa, ſi ſciente te fidelis egeat, ſi ſcias, eum ſine ſumtu eſſe, famem tolerare, aerumnam perpeti, qui praeſertim egere erubescat; ſi in cauſam ceciderit aut captivitatis ſuorum aut calumniae et non adjuves; ſi ſit in carcere et poenis et ſuppliciis propter debitum aliquod juſtus excrucietur (nam etſi omnibus debetur miſericordia, tamen juſto amplius) ſi tempore afflictionis ſuae nihil a te impetret: ſi tempore periculi, quo rapitur ad mortem, plus apud te pecunia tua valeat, quam vita morituri. —

ſung ausboten 75). Mehrere Gemeinen kauften Gefangene los. Ambroſius wandte zu dieſem Zwecke ſelbſt Kirchengefäße, welche noch nicht zu gottesdienſtlichen Handlungen gebraucht worden waren, an, er ließ ſie zerbrechen und ſchmelzen. Er ſah voraus, daß ihm dieſe Handlung Verläumdung, beſonders von Seiten der Arianer, zuziehen würde, hielt ſie aber nur um deſto verdienſtlicher. Er fand übrigens nöthig, ſie auch ſchriftlich zu rechtfertigen und die Gründe auszuführen, warum man in gewiſſen Fällen ſolche Gefäße zu ſolchen Zwecken gebrauchen dürfe. Er hielt es für verdienſtlicher, Menſchen vor dem Tode, Weiber vor der Befleckung der Barbaren, Jünglinge, Mädchen und Kinder vor der Abgötterei zu verwahren und dem Herrn Seelen, als der Kirche ihr Gold zu erhalten. Er erinnerte, daß der Herr ſeine Apoſtel ohne Gold ausgeſandt und ſeine Kirche ohne Gold geſtiftet habe, daß die Kirche ihr Gold nicht habe, um es zu behalten, ſondern um es herzugeben und in der Noth damit zu helfen, beſonders wenn es in Gefahr ſtehe, von Kirchenräubern entheiligt und weggeführt zu werden, daß die Kirche eigentlich gar keinen äuſſern Schmuck bedürfe, daß die Sacramente mehr durch Loskaufung der Gefangenen, als durch Gold geſchmückt werden, daß nur das wahrhaft koſt-

75) Offic. II, 15. Nota haec ſunt nimis Illyrici vaſtitate et Thraciae, quanti ubique venales erant toto captivi orbe, quos ſi revoces unius provinciae numerum explere non poſſint. Fuerunt tamen, qui etiam quos eccleſiae redemerunt, in ſervitutem revocare vellent. —

koſtbare Gefäße ſeyen, welche Seelen vom Tode erretten, daß nur das der wahre Schatz des Herrn ſey, welcher eben das wirke, was ſein Blut gewirkt habe. Er berief ſich auf den Laurentius, welcher, als man die Schätze ſeiner Kirche zu ſehen verlangte, ihre Armen vorführte, und doch die heilige Krone des Märtyrerthums empfieng. Er glaubte ſelbſt, daß man, wenn ungeweihte Kirchengefäße mangeln oder nicht hinreichen, ſelbſt geweihte gebrauchen dürfe, jedoch nur zu dem Zwecke, um Gefangene loszukaufen, um Arme zu ernähren, um Chriſten zu begraben 76).

So wie andere Kirchenväter erklärte auch Ambroſius das Zinſennehmen für verboten. Doch wird nicht leicht einer Alles, was dawider geſagt werden kann, ſo zuſammengeſtellt, und damals alle bekannte Gründe dafür ſo nachdrücklich widerlegt haben, als er. Er nutzte zwar offenbar, was ſchon Baſilius der Große über dieſe Materie geſchrieben hatte, aber er ſetzte viel hinzu und ſuchte der Gegenparthie alle Ausflüchte und Vorwände abzuſchneiden. Er geht davon aus, die Tugenden des Tobias in ihrem Glanze und ihrer Mannichfaltigkeit darzuſtellen und bleibt zuletzt dabei ſtehen, daß er, obgleich ſelbſt arm, ſein Geld nicht, auſſer im Alter, und ohne alle Zinſen zurück verlangt habe. Er entwirft recht ſchauerliche Gemälde vom Wucher, von ſeinen mancherlei Geſtalten, von ſeiner Verworfenheit, von ſeinen ſchrecklichen

76) Offic. II, 28.

chen Folgen für beide Theile, und ſeine Schrift iſt als Beitrag zur Sittengeſchichte jener Zeiten noch mehr werth, denn als moraliſche Schrift. Er läßt keinen Unterſchied zwiſchen Wucher und Zinſennehmen gelten, er betrachtet Alles, was man auſſer dem Capital nimmt, als Wucher, als Raub, als gottloſen Gewinn, mag man ihm auch einen Namen geben, welchen man will. Er ſtellt witzige Vergleichungen zwiſchen den Wucherern, dem Teufel und dem Verräther Judas an. Er behauptet, daß jedes Zinſennehmen aufs beſtimmteſte in der Bibel verboten ſey und widerlegt alle Gründe, die man aus dieſer oder jener Stelle für daſſelbe hernehmen könnte. Wenn Moſes erlaubt, von Ausländern Zinſen zu nehmen, ſo verſteht er darunter nur Feinde, welchen man im Kriege allen Abbruch thun dürfe. Er ermahnt die Chriſten, mit nichts anderen zu wuchern, als mit der Ausbreitung des Evangeliums, mit Almoſen und andern guten Handlungen 77).

Von den Pflichten der Kirchendiener hat Ambroſius eben ſo hohe Begriffe, als von ihrer Würde und ihren Rechten. Er nennt ſie Leviten, welche vor allen übrigen den Vorzug haben, aus ihnen erwählt und geweiht werden, welche der Stiftshütte vorſtehen, und um ſie her ein Lager der Heiligkeit und des Glaubens ſchlagen, welchen man nicht ohne Todesgefahr ſich nähern kann, welche die hohen Geheimniſſe bewahren, die nicht jeder ſehen und em-

77) de Tobia II, 572 - 604.

empfangen darf. Dabei hält er ihnen aber eben die Pflichten, welche ihnen ſchon Paulus einſchärft, aufs nachdrücklichſte vor. Er verlangt von dem Geiſtlichen auch ein anſtändiges Aeuſſere in Minen, Geberden, Bewegung, Gang, indem das Aeuſſere die Gemüthsverfaſſung verrathe. Er erzählt ſelbſt, daß er einen Freund, welcher ſich ihm durch eifrige Dienſtleiſtung zu empfehlen ſuchte, bloß deswegen nicht in den Clerus aufgenommen, weil es ihm ganz an äuſſeren Anſtand gemangelt habe, und daß er einen Cleriker, welchen er ſchon vorfand, ſich niemals habe vortreten laſſen, weil ſein übermüthiger Gang ſeine Augen beleidiget habe, daß ihn auch ſein Urtheil nicht getäuſcht habe, indem beide nachher die Kirche verlaſſen haben und der eine zur Zeit der Verfolgung ein Arianer geworden, der andere aber aus Geldliebe, um ſich dem prieſterlichen Gerichte zu entziehen, geleugnet habe, daß er zur Kirche gehöre. Eine Ehe hält er bei dem Cleriker für erlaubt, die zweite für durchaus unverträglich mit den geiſtlichen Amte, ſelbſt wenn ſie vor der Taufe geſchloſſen iſt. Er verlangt aber auch von dem verheiratheten Cleriker, daß er ſich alles ehlichen Beiſchlafs enthalte, indem dadurch die Gnade des heiligen Kirchendienſts befleckt werde. Er führt an, daß manche Cleriker Kinder zeugten und ſich damit entſchuldigten, daß ja das Iſraelitiſche Volk vor der Darbringung der Opfer auf einige Tage durch das Waſchen der Kleider gereiniget worden ſey, daß folglich auch ſie zu ihren geiſtlichen Verrichtungen ſich auf gleiche Weiſe reinigen könn-

ten. Er läßt dieſe Entſchuldigung durchaus nicht gelten. Er findet vielmehr in jener Gewohnheit ein Vorbild, wodurch die größere Reinheit des chriſtlichen Leviten nur ſchwach angedeutet werde, und ſchließt, daß wenn ſelbſt das Volk ohne Luſtration ſich dem Opfer nicht nahen dürfte, um deſto mehr der chriſtliche Prieſter nur mit reinem Körper und Gemüthe für andere beten, opfern und die Sacramente verwalten dürfe. Für die Biſchöffe giebt er beſondere Regeln. Sie ſollen ſich gütig und billig gegen die Presbyteros beweiſen, nicht übermüthig, ſondern in dankbarem Angedenken an die ihnen wiederfahrene Gnade, demüthig ſeyn, ſie ſollen ſich nicht dadurch beleidigt fühlen, wenn irgend ein untergeordneter Cleriker ſich durch Wohlthätigkeit, Faſten, Rechtſchaffenheit, Gelehrſamkeit und fleißiges Studiren einen großen Namen erwerbe. Sie ſollen den Böſen nicht vertheidigen, das Heilige dem Unwürdigen nicht anvertrauen, keinen Unſchuldigen angreifen, die Gleichheit in der Kirche nicht aufheben, ſich nichts anmaaßen, in ihren biſchöfflichen Gerichten durchaus unpartheiiſch ſeyn. Sie ſollen ſich ihrer Cleriker als ihrer Glieder bedienen, und jeden zu den Aemtern und Verrichtungen beſtimmen, zu welchen er fähig iſt. Sie ſollen, gleich Aerzten, Kranke zu heilen ſuchen, ſchleichende Geſchwüre wegnehmen, einige brennen, was nicht geheilt werden kann, mit Schmerzen wegſchneiden [78]).

Der

78) Offic. I, 18. 50. II, 24. 27.

Der Kirchenvater, deſſen Moral bisher dargeſtelt worden iſt, war in Vergleichung mit manchen andern, die zu oder nach ſeiner Zeit lebten, noch gemäßigt und weiſe, und von gewiſſen Schwärmereien und Ueberſpannungen entfernt, welchen ſich andere hingaben. Obgleich ſtrenge, war er doch auch in gewiſſen Stücken liberal und nahm als Weltkenner und thätiger Geſchäftsmann in ſeinen Beſtimmungen und Vorſchriften auch darauf Rückſicht, was in der Welt ausführbar ſey und was äuſſere Umſtände erlauben. Er vermiſchte die moraliſche Weisheit der Griechen und Römer mit der bibliſchen und hatte übrigens dabei den Grundſatz, daß das Gute in jener ſich eben ſo gut oder beſſer in der Bibel finde und auch wohl urſprünglich aus derſelben herſtamme; ſo brachte er ein ziemlich vollſtändiges, wiewohl nicht ſonderlich gut geordnetes und nicht durchaus getreues Lehrgebäude der chriſtlichen Sittenlehre zu Stande. Sein Grundſatz von der durchgängigen Inſpiration der Bibel und der Beweiskraft der in ihr vorkommenden Beiſpiele hatte doch nicht den ſchädlichen Einfluß auf ſeine Moral, den man hätte befürchten ſollen. Die Freiheit des Menſchen, wenn auch eine beſchränkte, ſetzte er in ſeinen moraliſchen Schriften voraus, und war weit entfernt, ſie durch die Lehren von der Erbſünde und Gnade aufzuheben. Eben ſo dachte er nicht daran, der Beobachtung gewiſſer Gebräuche und Cärimonien einen inneren, abſoluten Werth beizulegen und ſie als zauberiſche Mittel, Gottes Gnade zu erwerben, anzupreiſen, überall drang er auf fromme, religiöſe Geſinnungen und auf einen rechtſchaffenen

Lebenswandel, als auf das Weſentliche; alles Uebrige betrachtet er bloß als Mittel zu dieſem Zwecke.

Hieronymus.

Zu gleicher Zeit mit Ambroſius, aber auch noch eine Reihe von Jahren nach ihm blühte Hieronymus, welcher zu Stridon, einer Grenzſtadt zwiſchen Dalmatien und Pannonien, geboren wurde. Von früher Jugend an wurde er in Sprachen und Wiſſenſchaften unterrichtet und bemächtigte ſich zu Rom faſt der ganzen Römiſchen Gelehrſamkeit. Auch die rhetoriſche Bildung und Fertigkeit, welche damals als weſentliches Stück der feineren und gelehrten Erziehung betrachtet wurde, wußte er ſich durch Studium, durch Uebung und durch das Anhören berühmter Redner zu eigen zu machen. Mit der griechiſchen Sprache und Literatur muß er gleichfalls früh bekannt geworden ſeyn, ſpäter kam noch die Ebräiſche hinzu, worinn er es für ſeine Zeit und Lage zum Verwundern weit brachte. Noch als Jüngling widmete er ſich dem ſtrengſten aſcetiſchen Leben, die jugendlichen Ausſchweifungen wurden durch eine angſtvolle Reue und durch ſchauerliche Selbſtmartern abgebüßt und durch gleiche Mittel wurden die wiederkehrenden böſen Lüſte bezähmt. Auch Reiſen nach Gallien, nach Griechenland und Athen, nach Syrien, Conſtantinopel, Egypten und Paläſtina wurden von ihm unternommen, theils zu ſeiner gelehrten Bildung, theils zu frommen und aſcetiſchen Zwecken.

Nach

Nach Kirchenämtern hat er nie geſtrebt, ungern lies er ſich zum Presbyter von Antiochien weihen, nie hat er aber dies Amt förmlich verwaltet und immer in dem Mönchsleben ſeine Beſtimmung gefunden. Zuletzt lebte er als Einſiedler und darauf als Cönobite zu Bethlehem, wo er 420. in ſeinem 90. Jahre ſtarb. Während ſeines langen Lebens war er auch als Gelehrter und Schriftſteller unermüdet thätig und ſuchte ſeine Kenntniſſe beſtändig zu erweitern und mitzutheilen.

Nimmt man alles dieſes zuſammen, ſo erwartet man in ihm einen Theologen und Schriftſteller von beſonderer Vielſeitigkeit, Größe und Reife. Dieſe Erwartung wird auch nicht ganz getäuſcht. Er hat ſich große Verdienſte um die Kritik und Exegeſe der Bibel erworben und darinn eine neue Bahn gebrochen. Er zeigt ſich nicht nur als gelehrter Theologe, ſondern auch als einen tiefen und geübten Kenner der Welt und der Menſchen, als einen Sittenmaler, als einen fertigen Dialektiker und als einen kräftigen Redner, als einen Mann voll von Geiſt und Kenntniſſen. Auch hat er ſich zu einem Ruhme und zu einer Wirkſamkeit in der Kirche erhoben, wie nur wenige andere. Daß er aber nicht noch mehr wurde, daß er ſich ſeines Ruhms nicht noch würdiger machte und nicht noch eine edlere und ſchönere Wirkſamkeit gewann, daran waren vorzüglich folgende Urſachen Schuld. Die alten claſſiſchen Autoren, welche er mit ſo viel Fleiß und Eifer ſtudirt und für die theologiſchen Wiſſenſchaften zu nützen angefangen hatte, verachtet

er ſpäterhin und machte ſich ein Gewiſſen daraus, ihnen ſo viel Zeit gewidmet und das Unheilige mit dem Heiligen vermiſcht zu haben. So verlor er die Bildung, die er durch ſie erhalten hatte, nach und nach. Zum eigentlichen Philoſophen übrigens hatte er ſich nie gebildet, ſondern höchſtens zum Rhetor, zum Declamator, zum Sophiſten. Man findet in ſeinen Schriften nirgends eine methodiſche, ruhige, philoſophiſche Entwicklung, es ſind hingeworfene, aneinander gereihte, freilich oft trefliche und ſehr gut und kräftig ausgedrückte Gedanken. Ein anmaaßender, ſchneidender Ton, eine gewiſſe Heftigkeit, eine große Gewalt über die Sprache, neue, kühne Wendungen, wizige Einfälle vertreten die Stelle gründlicher philoſophiſcher Unterſuchung. Nicht nur in ſeinen polemiſchen, ſondern auch in ſeinen dogmatiſchen und moraliſchen Schriften, wiewohl in dieſen in geringerem Grade drückt ſich dieſer Character aus, um ſo mehr, da er auch in dieſen zu ſtreiten pflegt. Er ſagt es ſelbſt, wie er in ſeinen Streiſchriften zu verfahren pflege und nach den Vorſchriften und Muſtern der alten Philoſophen, Redner und Sophiſten und ſelbſt der chriſtlichen Apologeten verfahren zu dürfen und zu müſſen glaube. Er verhehlt es gar nicht, daß er allerlei Kunſtgriffe, Ausflüchte und Fechterſtreiche zu gebrauchen pflege, oft anders ſchreibe, als er denke. Er beruft ſich ſelbſt auf das Beiſpiel des Apoſtels Paulus, welcher Stellen aus dem A. T. in einem andern Sinne anführe, als ſie urſprünglich haben, ſich oft verſtelle und bequeme, nachgebe, um ſeinen Gegner zu Grund zu richten.

Ja er beruft ſich auf Jeſum ſelbſt, welcher, wie er auch ſelbſt zu verſtehen gebe, anders mit ſeinen Apoſteln, anders mit ſeinen übrigen Nachfolgern, anders mit Phariſäern rede und ſich überhaupt in ſeinem Vortrage auf die mannichfaltigſte Weiſe accommodire 79). So verfährt auch er, als Schriftſteller; nicht, als wenn er die Lehren, welche er eigentlich behaupten will und auf welche es ihm ankömmt, nicht im Ernſte geglaubt hätte, aber in der Art und Weiſe, wie er ſie zu erweiſen und zu vertheidigen bemüht iſt, benimmt er ſich oft gerade ſo, wie wir es ihn haben ſelbſt beſchreiben laſſen. Wenn er gar Ketzer ausdrücklich in Schriften angreift, und ihre dogmatiſchen und moraliſchen Irthümer beſtreitet, ſo iſt es nicht anders, als wenn Cicero einen Verbrecher oder Verſchwörer anklagt und der Verachtung und dem Unwillen preiß gibt, ja er übertrift ihn weit an Schmähworten und Heftigkeit. Endlich hatte der mönchiſche Geiſt ſein ganzes Weſen gleichſam durchdrungen und faſt ſein ganzes Leben war ein ſtrenges Mönchsleben. Wenn er auch dadurch Zeit für die Studien gewann, ſich zur angeſtrengteſten Arbeitſamkeit abhärtete und es möglich machte, ſo viele Schriften abzufaſſen, ſo kann man doch leicht erachten, daß dieſe Lebensart auf den Schriftſteller, auf ſeinen Ton, ſeine Manier, ſeine Grundſätze großen Ein-

79) Epiſt. 48. ad Pammachium, welcher eine Apologie ſeiner Bücher wider den Jovinianus enthält. Opp. T. I. p. 220 ſq. ed. Vallarſ.

Einfluß haben mußte. Dieſe Rauhigkeit, dieſer Stolz, dies leidenſchaftliche Weſen, dieſe Ueberſpannung und Strenge, welche man in ſeinen Schriften ſo oft wahrnimmt, ſind wohl vorzüglich dieſer Urſache zuzuſchreiben.

Aus dem Bisherigen kann man ſich ſchon voraus einen allgemeinen Begriff von Hieronymus dem Moraltheologen machen. Man findet bei ihm wenig allgemeine moraliſche Principien. Faſt alle ſeine moraliſchen Schriften ſind der Virginität, der Keuſchheit, dem Mönchs- und Einſiedlerleben gewidmet, man findet jedoch in ſeinen übrigen Schriften manche moraliſche Reflexionen und Ausführungen ausgeſtreut. Wiſſenſchaftlichen und ſyſtematiſchen Geiſt vermißt man. Zuweilen kann man auch dieſen Moraliſten nicht mit ſich ſelbſt einſtimmig machen, ſey es nun, weil er vergeſſen hat, was er vorher ſchrieb oder weil er, was er öfters zu thun pflegte, frühere Meinungen verließ oder weil er oft etwas accommodirend und bloß zum Scheine behauptete. Anfangs hieng er dem Origenes eifrig an, er war ein großer Bewunderer und ein Nachahmer von ihm; da er aber in der Folge einer der heftigſten Gegner ſeiner unterſcheidenden Lehren wurde und noch in ſeinem hohen Alter wider die Pelagianer auftrat und mit Auguſtinus Parthei wider ſie machte, ſo mußte dies natürlich auch eine Veränderung in ſeinen moraliſchen Ideen und Grundſätzen hervorbringen; doch iſt er niemals dem ganzen Syſteme des Auguſtinus beigetre-

Augu-

Auguſtinianiſch lautet es doch nicht, wenn Hieronymus lehrt, daß die Heiden durch Beobachtung des Naturgeſetzes Gott wohlgefällig und von ihm belohnt werden können. Er nahm an, daß das Naturgeſetz urſprünglich allen Völkern der Erde gegeben worden, und daß bloß deswegen, weil dies erſte Geſetz geſchwächt worden und bei vielen in Vergeſſenheit gekommen ſey, nachher das Moſaiſche Geſetz hinzugekommen ſey, welches gleichfals das Naturgeſetz in ſich enthalten habe. Er ſagte dies auch deswegen, um den Stolz der Juden zu demüthigen, welche ſich rühmten, daß ſie allein das Geſetz Gottes empfangen haben. Er hielt ihnen vor, daß die Heiden häufig nach Anleitung des Naturgeſetzes thun, was die Juden aus dem geſchriebenen Geſetze nicht thun. Er ſagte von dem Heiden Cornelius Geſch. 10., daß er durch das Naturgeſetz, welches er gehalten, den Geiſt empfangen habe. Durch daſſelbige Geſetz lies er Abraham, Moſes und andere Heilige gerechtfertiget und dieſe Rechtfertigung nur noch durch das geiſtige Geſetz des Chriſtenthums erhöht werden. Auch die Auguſtinianer lehrten wohl, daß Gott die geſetzmäßigen Handlungen der Heiden mit zeitlichen Gütern belohne und daß ſchon in den Frommen des alten Bunds die Gnade Gottes durch Jeſum den Glauben und gute Gott wohlgefällige Handlungen bewirkt habe, allein von dieſen Einſchränkungen ſagt Hieronymus nichts, ſondern er läßt Heiden und Juden bloß wegen der Befolgung des Naturgeſetzes Gott wohlgefällig und gerechtfertiget werden. Und zwar urtheilt er nicht bloß in

früheren Schriften ſo, ſondern auch in ſpäteren 80).

Auch

80) Commentarior. in Iſai. XXIV, 6. T. IV. p. 331. Audiant Judaei, qui ſe ſolos legem accepiſſe domini gloriantur, quod univerſae primum gentes totusque orbis naturalem acceperit legem et idcirco poſtea lex data ſit per Moyſen, quia prima lex diſſipata eſt, de qua apoſtolus loquitur Rom. 2, 14. qui igitur has leges obſervaverint, praemia conſequentur. — Comment. in Ezech. XXIX, 17 ſqq. T. V. 353. — intelligimus etiam ethnicos, ſi quid boni fecerint, non absque mercede Dei judicio praeteriri. — Condemnamur nos comparatione gentilium, ſi illi lege faciant naturali, quae nos etiam ſcripta negligimus, de quo pleniſſime Paulus apoſtolus ad Romanos diſputat — Comment in ep. ad Galat. III, 2. T. VII, 419. Sciebat Paulus Cornelium centurionem ſpiritum ex operibus accepiſſe, ſed non ex operibus legis, quam nesſciebat. Si autem dicitur: ergo et ſine auditione fidei accipi ſpiritus poteſt, nos reſpondebimus, accepiſſe quidem eum ſpiritum, ſed ex auditu fidei et naturali lege, quae loquitur in cordibus noſtris bona quaeque faciendi et vitandi mala, per quam dudnm quoque Abraam, Moſen et ceteros Sanctos juſtificatos retulimus, quam augere deinceps poteſt operum obſervatio legisque juſtitia, non tamen carnalis legis, quae praeteriit, ſed ſpiritualis, quia lex ſpiritualis eſt. Doch iſt ſich H. hierin, wie auch ſonſt oft, nicht gleich. Comment. in Actiar. 8. 11. T. VI. 846. ſagt er: ſive Judaeus ſit ſive haereticus, ſive gentilis, quidquid boni operis fecerit niſi in nomine Chriſti fecerit mercedem ſui boni operis non habebit.

Auch in der Lehre von der Freiheit und Gnade iſt dieſer Kirchenvater nicht ſtrenge Auguſtinianiſch geſinnt. Er widerſpricht zwar dem Pelagius gemeinſchaftlich mit dem Biſchoffe von Hippo darin, daß er behauptet, die Gnade beſtehe nicht bloß darin, daß Gott das Vermögen der Freiheit in den Menſchen gelegt habe, und kein Menſch könne ohne Sünde ſeyn 81). Er lehrt auch wohl, daß der Menſch ohne die Gnade nichts wahrhaft Gutes thun könne, und daß er ihren Beiſtand nicht bloß für ſeine Beſſerung, ſondern auch fortgeſetzt bei allen ſeinen guten Handlungen bedürfe. Allein er weiß nichts von unwiderſtehlichen, gewaltſamen Gnadenwirkungen, durch welche erſt die Freiheit, das Gute zu wollen, in dem Menſchen geſchaffen werde, und welche ſeinem vorher durchaus böſen Willen zuvorkommen, ſo daß er dieſelbe nicht einmal wünſchen könne. Er ſagt es ſelbſt, daß er die menſchliche Natur niemals böſe nennen werde 82). Er ſchreibt nicht nur in mehreren Stellen dem Menſchen das Vermögen der moraliſchen Freiheit überhaupt zu 83), welches freilich nicht genug beweiſen

81) In Ep. 133. ad Cteſiph. I. 1019 ſqq. und in Dialog. adv. Pelag. I. 679 ſqq.

82) Ep. ad Cteſiph. I. 1031. A me nunquam audies malam eſſe naturam.

83) Ep. 48. ad Pammach. In noſtro arbitrio eſt vel Lazarum ſequi vel divitem I, 232. — ad Jovinian. L. II. T. II. 326. Liberi arbitrii nos condidit Deus nec ad virtutes nec ad vitia neceſſitate trahimur. Alioquin ubi neceſſitas, nec corona eſt. — Comment. in Jeſai. IV. 671. In

ſen würde, ſondern er zeigt, in welchem Verhältniß ſeine Freiheit zur Gnade ſtehe und zwar beſtimmt er daſſelbe ſo, daß dem Menſchen immer noch ein gewiſſer Grad eigener, ſelbſtändiger und ſelbſtthätiger Freiheit übrig bleibt. Er läßt Gott dem Menſchen zum Guten nur beſtändig und fortgeſetzt beiſtehen, nicht aber das Gute in ihm allein bewirken. Er läßt den Menſchen aus eigenem freien Willen um die Gnade bitten und immer wieder bitten [84]). Er läßt die Willensfreiheit durch die Mittheilung der Gnade nur zum Theil aufhören, er läßt den Menſchen anfangen und die Gnade vollenden, jenen thun, was er kann, die Gnade aber vollbringen, was er nicht kann. Er läßt nach dem eigenen Willen Gottes Gnade erfolgen. Er läßt den Menſchen ſeinen Lauf beginnen und ihn durch Gottes Gnade zum Ziel gelangen, aber auch während des Lauffens ſeine eigene Willensfreiheit behaupten [85]). Er nimmt an, daß in allen Men-

In noſtro conſiſtit arbitrio, bonum malumve eligere. Daß unſere Freiheit durch Gottes Vorherwiſſen nicht aufgehoben werde, ſucht er Comment. Ierem. IV. 1025. zu zeigen.

84) Ep. ad Cteſ. I. 1027. ſq. Velle et currere meum eſt, ſed ipſum meum ſine Dei ſemper auxilio non erit meum. Deus ſemper largitor, ſemper donator eſt, non mihi ſufficit, quod ſemel donavit, niſi ſemper donaverit; peto ut accipiam et quum accepero, rurſus peto, avarus ſum ad accipienda beneficia Dei, nec ille deficit in dando nec ego ſatior in accipiendo, quanto plus bibero, tanto plus ſitio.

85) Dialog. contra Pelag. II, 779. Ubi miſericordia et gratia eſt, liberum ex parte ceſſat arbitrium, quod in eo tantum eſt, ut velimus atque

Menſchen von Natur Keime der Weisheit, der Gerechtigkeit und übrigen Tugenden ſeyen und daß eben deswegen viele Heiden weiſe und heilige Handlungen ausübten [86]).

Mit den Stoikern erkennt Hieronymus kein Gut an, als die Tugend und kein Uebel, als das Laſter. Reichthum und Geſundheit, Armuth, Krankheit ꝛc. hält er für keine Güter und Uebel, ſondern für indifferent. Das wahre Gute läßt er allein aus der Freiheit entſpringen und erkennt dabei überall keinen Zwang an [87]). Man

que cupiamus et placitis tribuamus aſſenſum. Iam in domini poteſtate eſt, ut id quod cupimus, quod laboramus, ac nitimur, illius ope et auxilio implere valeamus — p. 767. Noſtrum eſt rogare, Dei, tribuere quod rogatur, noſtrum incipere, illius perficere, noſtrum offerre quod poſſumus, illius implere quod non poſſumus — p. 683. Conſtat inter nos in bonis operibus poſt propriam voluntatem Dei nos niti auxilio. — p. 686. Noſtrum quidem eſt velle et currere, ſed ut voluntas noſtra compleatur et curſus, ad Dei miſericordiam pertinet, atque ita ſit, ut et in voluntate noſtra et in curſu liberum ſervetur arbitrium et in conſummatione voluntatis et curſus Dei cuncta potentiae relinquantur.

86) Commentar. in Galat. VII. p. 391. — Perſpicuum ſit natura omnibus Dei ineſſe notitiam, nec quemquam ſine Chriſto naſci et non habere in ſe ſemina ſapientiae et juſtitiae reliquarumque virtutum. Unde multi abſque fide et evangelio Chriſti vel ſapienter faciunt aliqua vel ſancte. — Habent in ſe principia virtutum et Dei ſemina.

87) Comment. in Ieſai. IV. 159. in ep. adPhilem. VII. 757. Nihil bonum niſi quod ultroneum eſt. Quod neceſſitate bonum eſt non eſt bonum.

Man mag auch hierin den Mann erkennen, der nicht in den Feſſeln des Auguſtianismus liegt. Uebrigens wich er von den Stoikern darinn ab, daß er nicht alle Sünden für gleich hielt, weil die Schrift ſelbſt Grade der Sünden und ihrer Strafen lehre [88].

Bei einem Manne, wie Hieronymus, welcher einer der verehrteſten Mönche aller Zeiten und einer der vornehmſten und glücklichſten Beförderer des Mönchslebens im Occidente war, fragt man, nachdem man die wenige Spuren allgemeiner moraliſcher Principien in ſeinen Schriften aufgefunden hat, ſogleich, was er dann als Schriftſteller für dieſe Lebensart geſagt und gethan hat. Er hat zu dieſem Zwecke viele Schriften abgefaßt, welche theils Empfehlungen und Anpreiſungen des aſcetiſchen Lebens, theils Vertheidigungen deſſelben gegen Einwürfe, theils Regeln zur Einrichtung deſſelben, theis Beſtimmungen über das Verhältniß des Mönchsſtandes zum Clerus, theils Darſtellungen des Lebens und Beiſpiels ausgezeichneter Mönche und Nonnen enthielten. Im Weſentlichen findet man in ſeinen Sriften nicht viel Neues über dieſen Gegenſtand, allein er betrachtet ihn von ſo vielen Seiten, er ſchneidet Alles, was wider das Mönchsleben einnehmen und von demſelben zurückhalten könnte, ſo ſcharf ab, er preißt es mit einer ſolchen üppigen, mächtigen und gewandten Beredſamkeit, er erſchöpft ſo ſehr Alles, was dafür geſagt werden kann, er ſpannt den Werth und die

88) In Ezech. IX, 9. T. V, 98 ſq.

die Heiligkeit deſſelben ſo hoch, als nicht leicht ein Kirchenlehrer gethan hat 89).

Hieronymus legt den Mönchen die erhabenſte und glänzendſte Namen bei. Er nennt ſie die himmliſche Familie, eine bewundernswürdige Geſellſchaft von Seeligen, die Armee Chriſti, die Kämpfer Gottes, welche den Fahnen Chriſti folgen und einſt im himmliſchen Jeruſalem gekrönt einhergehen werden, die Blüthe und den koſtbarſten Edelſtein unter den Zierathen der Kirche, die allein Vollkommene, die Engel Jeſu auf der Erde. Die Nonnen nannte er Bräute Chriſti und ihre Mütter die Schwiegermütter Gottes, die Bundeslade, welche innen und auſſen vergoldet iſt und die Geſetze des Herrn bewahrt, die Herrinnen, den Tempel des Herrn, den Schmuck der Kirche, die Kämpferinnen Chriſti, welche einſt den Kranz empfangen werden 90). Die Gründe, welche er für dieſe hohe Heiligkeit und Verdienſtlichkeit des aſcetiſchen Lebens anführt, ſind die gewöhnlichen, werden aber von ihm ſehr rednerisch ausgeführt. Er geſteht zu, daß

89) Epp. ad Heliodorum de laude vitae ſolitariae — ad Pamachium de monachi propoſito — ad Lucinum de vitae ſanctae inſtituto — ad Julianum de ſeculi contemtu — ad Ruſticum de inſtitutione monachi — ad Exuperantium de ſeculo relinquendo — Vita Pauli et Hilarionis — adverſ. Jovinianum. —

90) Vom Nonnenleben und der Virginität überhaupt handeln vorzüglich: adverſ. Helvidium de perpetua virginitate Mariae — epp. ad Euſtochium de cuſtodia virginitatis — ad Demetriadem. —

daß kein ausdrückliches göttliches Gebot darüber gegeben ſey, aber als Urſache gibt er an, weil das, was freiwillig und nicht auf Befehl geſchehe, eines größeren Lohns werth ſey und weil es hart und widernatürlich geweſen wäre, den Menſchen ein engliſches Leben abzunöthigen. In der h. Schrift findet er nicht nur Beiſpiele, ſondern auch Vorbilder des aſcetiſchen Lebens genug. Er ſchildert die herrlichen Früchte der Einſamkeit, die Uebel und Zerſtreuungen, welche mit der Ehe und dem Weltleben verknüpft ſeyen, mit ſehr lebhaften ſtarken Farben. Wenn man ihm Beiſpiele verheiratheter Frommen aus der Bibel entgegenhielt, ſo antwortete er, daß dieſe Beiſpiele zum Theil nicht richtig wären, daß ſie gröſtentheils unter das Geſetz, nicht unter das Evangelium gehörten, daß Petrus noch unter dem Geſetze geheirathet, nachher aber, als er Apoſtel geworden, in vollkommener Keuſchheit mit ſeiner Frau gelebt habe, und daß man doch immer die vollkommene Keuſchheit weit höher geſchätzt habe, als die Ehe. Wenn man ihm die Stelle entgegenhielt: das Weib wird ſeelig durch Kinderzeugen, ſo erklärte er ſie ſo, daß das Weib dadurch ſeelig werde, wenn es Kinder g bäre, die ſich dem keuſchen Leben weihen. Wenn man ihm ſagte, daß das Hohelied der Ehe günſtig ſey, ſo antwortete er, daß es lauter Sinnbilder der Liebe keuſcher Jungfrauen zu ihrem himmliſchen Bräutigam enthalte. Von der Ehe redet er, wie von einem nothwendigen und geringeren Uebel, um größeres zu verhüten, er nennt ſie eine Knechtſchaft des Fleiſches und ein Mittel wider die Unkeuſch-

heit,

heit, er beſchreibt ſie als etwas, was Gott und die Kirche verſtatte, die keuſche Eheloſigkeit aber als etwas, was ſie wollen. Er lobt die Ehe nur deswegen, weil aus derſelben Mönche und Nonnen erzeugt werden, und ſagt bei dieſer Gelegenheit, daß man auch von Dornen Roſen, aus der Erde Gold und aus Muſcheln Perlen leſen könne 91). Er häuft eine Menge Stellen aus der Bibel, um die hohen Vorzüge reiner Keuſchheit vor der Ehe zu erweiſen, nur jene läßt er als etwas an ſich Gutes gelten, dieſe aber höchſtens als etwas relativ Gutes. Er ſagt zwar, die Virginität allein nütze ohne die übrigen guten Werke nichts, ſetzt aber hinzu, daß alle Werke ohne die Virginität, ohne die Enthaltſamkeit und Keuſchheit unvollkommen ſeyen 92). Auf den Einwurff: wie dann das menſchliche Geſchlecht fortgepflanzt werden ſolle, wenn alle in eheloſer Keuſchheit leben wollten? — weiß er dem Jovinianus gar nichts Verſtändliches zu antworten 93), doch giebt er anderswo die merkwürdige Erklärung; einſt habe es geheißen: wachſet und meh:

91) Adverſ. Jovin. T. II. 306. Eccleſia matrimonia non damnat, ſed ſubjicit, nec abjicit, ſed diſpenſat, ſciens in domo magna non ſolum eſſe vaſa aurea et argentea, ſed et lignea et fictilia — ad Euſtoch. ep. 22. T. I. 103. Laudo nuptias, laudo conjugium, ſed quia mihi virgines generant.

92) Adv. Jovin. II, 305.

93) Adv. Jovin. T. II. p. 293. Par pari referam: ſi omnes viduae fuerint vel in matrimonio continentes, quomodo ſtirps mortalium propagabitur. Hac ratione nil omnino erit, nil aliud eſſe deſiſtat. —

mehret euch und erfüllet die Erde, aber dieſer Ausſpruch gehe die Chriſten nicht mehr an, welche in der letzten Zeit leben und welchen geſagt ſey: die Zeit iſt kurz, und: die Axt iſt an die Wurzel der Bäume gelegt, welche den Wald des Geſetzes und der Ehen durch die evangeliſche Keuſchheit umhauen ſoll 94). Man kann von ſelbſt vermuthen, daß er noch ſtärker wider die zweite Ehe werde geſprochen haben, als wider die Ehe überhaupt; er geſteht ſie zwar, wenn man ſich nicht enthalten kann, aus Nachſicht zu und ſagt, daß eine Wittwe, die ſich wieder verheirathe, doch beſſer als eine Hure ſey 95).

So

94) Ep. 123. ad Agerech. I. 903.

95) Ep. ad Ageruch. I. 899 - 901. Ep. 77. ad Oceanum de morte Fabiolae p. 454 ſq. Fabiola, eine vornehme Römerin, hatte ihren Mann wegen ſeiner Ausſchweifungen verlaſſen und einen zweiten geheirathet, nach deſſen Tode aber ſich als eine Büſſende dargeſtellt, und die Vergebung der Gemeine angefleht, Hieronymus entſchuldigt ſie ſo: Facile culpam fatebor, dum tamen referam neceſſitatem. Melius eſt, inquit, apoſtolus nubere quam uri. Adoleſcentula erat, viduitatem ſuam ſervare non poterat. Videbat aliam legem in membris ſuis repugnantem legi mentis ſuae et ſe vinctam et captivam ad coitum trahi. Melius arbitrata eſt aperte confiteri imbecillitatem ſuam et umbram quandam miſerabilis ſubire conjugii, quam ſub gloria univirae opera exercere meretricum. Er tadelt auch das an dieſer zweiten Ehe, daß der erſte Mann noch gelebt habe. Was aber die Scheidung von ihm betrifft, ſo bil-

So ſchwärmeriſch aber auch Hieronymus für das aſcetiſche Leben eingenommen war, und ſo überſpannt ſeine Vorſtellungen von dem Werthe deſſelben geweſen ſeyn mögen, ſo gab er doch Regeln für daſſelbe, welche, wenn einmal ein ſolches Leben ſeyn ſoll, kaum zweckmäßiger und vernünftiger ſeyn konnten. Weit entfernt, das Einſiedlerleben für die höchſte Stuffe der menſchlichen Vollkommenheit auszugeben, zieht er das cönobitiſche Leben vor, weil jenes leicht zum geiſtlichen Stolze verleite, eine nützliche Arbeitſamkeit eher verhindere, als befördere, weil die Einſiedler oft ein umherſchweifendes Leben führen, ihre Gedanken mehr zerſtreuen, als ſammeln, in der Einſamkeit thun, was ſie wollen, und nur vor andern den Schein der Heiligkeit annehmen 96). Er verlangt von den Mönchen, daß ſie arbeitſam ſeyen, und zwar nicht ſowohl um des Unterhalts willen, als um ſich wider die Verſuchungen zum Böſen zu verwahren. Er ſchlägt ihnen vor, Bücher abzuſchreiben, Aecker und Gärten zu bauen, Körbe zu flechten, Fiſchernetze zu verfertigen. Er hält es für nothwendig, daß

billigt er ſie und behauptet, daß nach chriſtlichen Grundſätzen die Frau den ehebrecheriſchen Mann gleichfalls von ſich trennen dürfe. Quicquid viris jubetur, hoc conſequenter redundat in feminas neque enim adultera uxor dimittenda eſt et vir moechus tenendus. — Aliae ſunt leges Caeſarum aliae Chriſti, aliud Papianus, aliud Paulus noſter praecipit. — Apud nos quod non licet feminis, aeque non licet viris.

96) Ep. 125. ad Ruſticum l. 926 ſqq.

daß Mönche unter der Aufſicht eines Abts ſtehen und in Geſellſchaft mit Brüdern leben und ſich wechſelſeitig Beiſpiele der Tugenden, beſonders der Demuth und Geduld, geben. Er ermahnt die Mönche, für ihre Geſundheit zu ſorgen, ſie nicht durch überſpanntes Faſten und Leſen zu erſchüttern, nicht in feuchten Cellen zu wohnen, ſich zu hüten, daß ſie nicht in Schwermuth verſinken. Er warnt Mönche und Nonnen vor aller Scheinheiligkeit, vor allen mönchiſchen Fratzen und Grimaſſen eben ſo wie vor aller Uebertretung oder Umgehung der Mönchsregel 97). Er ſetzte die Cleriker über die Mönche hinauf und nannte ſie die **Väter der Mönche**; er ſagte: die Cleriker ſeien die Hirten, die Mönche die Schaafe, jene leben vom Altare, dieſen werde als unfruchtbaren Bäumen die Axt an die Wurzel gelegt, wenn ſie keine Gabe auf den Altar bringen, jenen ſey es erlaubt, die letzte, wenn ſie ſündigen, dem Satan zu übergeben 98).

Den Clerikern ſelbſt ſchreibt er ſehr ſtrenge Pflichten vor. Auſſer den gewöhnlicheren und allgemeineren Vorſchriften verlangt er, daß ſie das Studium der h. Schriften während ihres ganzen Lebens fortſetzen, daß ſie durch ihre Predigten nicht Beifall einzuerndten, ſondern zu rühren und zu beſſern ſuchen ſollen, daß ihre Kleidung einfach und weder unrein

97) Ep. cit. ad Ruſtic. — ep. 14 ad Heliod. I. 28 ſqq. — ep. 22. p. 87 ſqq. al.

98) Ep. 41. I. 52. 55. ep. 54. p. 283.

rein und zu ſchlecht, noch elegant und geziert ſey, daß ſie die Mahlzeiten der Weltlichen, beſonders der Vornehmen vermeiden und keinen Wein trinken, ihre Frömmigkeit nicht zur Schau tragen, nicht mehr, als ihre Geſundheit erlaubt, faſten 99), und keine Comödien und Liebesdichter leſen ſollen 100). Vor den **Biſchöffen** hat er zwar eine tiefe Verehrung; er nennt ſie die **Lichter der Kirche**, welche die Stelle der Apoſtel vertreten, und das **Gewürz der Welt**, er ſagt, wer ſie aufnehme, nehme denjenigen auf, welchem ſie angehören 101), doch behauptet er, daß ſie urſprünglich von den **Presbyteris** nicht verſchieden geweſen 102) und weißt die letzte an, ihre Biſchöffe nicht als **Herrn**, ſondern

99) Ep. 52. ad Nepotian. I. 252 ſqq. Convivia, heißt es p. 263. tibi vitanda ſunt ſecularium et maxime eorum, qui honoribus tument. Turpe eſt ante fores ſacerdotis Chriſti crucifixi et pauperis et qui cibo quoque veſcebatur alieno, lictores conſulum et milites excubare judicemque provinciae melius apud te prandere quam in palatio. — Nunquam vinum redoleas. — Violentos ſacerdotes et apoſtolus damnat et vetus lex prohibet. Qui altari deſerviunt, vinum et ſiceram non bibant.

100) Ep. 21. ad Damaſ. I. 76 Nunc etiam ſacerdotes Dei, omiſſis evangeliis et prophetis, videmus comoedias legere, amatoria bucolicorum verſuum verba canere, tenere Virgilium et id quod in pueris neceſſitatis eſt, crimen in ſe facere voluptatis (al. voluntatis).

101) Ep. 41. I. 187. ep. 82. I, 517. Dialog. adv. Lucif. II. 175.

102) Commentar. in ep. ad Tit. I, 5. Ep. 69 p. 413. ep. 146. p. 1075. ſq.

dern als Väter zu betrachten, tadelt es auch ausdrücklich, daß in manchen Gemeinen die Presbyteri in Gegenwart ihrer Biſchöffe nicht reden dürfen [103]).

So wie die Mönche, ſo warnte er auch andere vor dem überſpannten und abergläubiſchen Faſten. Er leugnete, daß Faſten an ſich eine vollkommene Tugend ſey, er wollte es vielmehr als ein Fundament der Tugenden betrachtet wiſſen. Wider das ungeheure Faſten, wodurch der Körper geſchwächt und krank wird, wobei man zittert und kaum athmen kann, wo man von andern getragen oder geſchleppt werden muß, und ſich zum Leſen, Singen, Beten, weniger fähig fühlt, erklärte er ſich ſehr nachdrücklich. Jeder ſoll ſich ein Faſten auflegen, wie er es vertragen kann. Das Faſten ſoll rein, einfach, gemäſſigt und nicht abergläubiſch ſeyn. Man ſoll weder ungewöhnliche und unangenehme, noch auch köſtliche Speiſen und Getränke obgleich in kleiner Quantität, genieſzen; das ſtärkſte Faſten ſoll ſich auf Brod und Waſſer beſchränken. Von dem vierzigtägigen Faſten des Moſes und Elias urtheilt übrigens Hieronymus, daß es menſchliche Kräfte überſteige, daß aber Gott möglich ſey, was Menſchen unmöglich ſey [104]).

Da

103) Ep. ad Nepotian. p. 260 ſq.

104) Epiſt. ad Demetriad. 130. I. 981. Ep. 52. ad Novatian I. 264. Contra Joan. Hieroſ. II. 443 ſq.

Da er in Anſehung des Faſtens wirklich noch gemäßigt in Vergleichung mit vielen andern dachte, ſo wird man ſich deſto mehr wundern, daß er gleich einem Montaniſten das Fleiſcheſſen unter dem Evangelium für verboten erklärt. Jovinianus hatte gelehrt, das Fleiſcheſſen an ſich ſey erlaubt, es ſey ein Mittelding, man könne alle Gaben Gottes mit Dankſagung genießen, vor der Sündfluth habe Gott zwar verboten, Fleiſch zu eſſen, nach derſelben aber es erlaubt. Hieronymus geſtand das Letzte zwar zu, aber er behauptete, daß das Fleiſcheſſen eben ſo wie die Eheſcheidung und die Beſchneidung den Menſchen bloß wegen ihrer Rohigkeit erlaubt worden ſey und nun unter dem Evangelium wieder aufhören müſſe. Daß Chriſten kein Fleiſch eſſen dürffen, erwies er damit, daß Chriſtus der Anfang und das Ende ſey oder den erſten urſprünglichen Zuſtand der Menſchen wieder habe zurückführen wollen und daß Paulus ſage, es ſey gut, kein Fleiſch zu eſſen Röm. 14, 21. Er bedachte nicht, was aus dem erſten Grundſatze noch weiter gefolgert werden könne, und er wußte nicht oder wollte nicht wiſſen, daß Paulus offenbar nach dem Zuſammenhange und dem Sprachgebrauche gemäß nur ſo viel ſagen wolle, es ſey unter gewiſſen Umſtänden beſſer, kein Fleiſch zu eſſen. Er führte auch noch andere nicht aus der h. Schrift hergenommene Gründe an. Er berief ſich darauf, daß viele das Fleiſcheſſen für verboten gehalten haben, daß im goldenen Zeitalter niemand Fleiſch gegeſſen haben ſoll, daß die Perſer und die Egyptiſchen Prieſter ſich deſſelben enthalten haben — kurz er ſchrieb hier den

Bayerische Staatsbibliothek München

heydniſchen Philoſophen Prophyrius aus [105]). Er ſprach mit gleicher Bitterkeit und ſtrafender Ironie vom Fleiſcheſſen und von der Ehe [106]). Vom Weintrinken urtheilte er eben ſo, er beſtritt auch hierinn Jovinianus [107]), wiewohl er ſich anderswo doch etwas ſchwankend darüber ausdrückt [108]). Wirklich läßt ſich auch das Fleiſcheſſen eher aus moraliſchen Gründen beſtreiten, als das Weintrinken. Uebrigens wich Hieronymus hierinn von der Lehre der herrſchenden Kirche ab und ſchloß ſich an gewiſſe Häretiker an.

Die

105) Adv. Jovin. T. I. 267 ſq. 342 ſqq.

106) Ep. 79. ad Salvin. I, 500. Audiant haec mulieres, quae ſollicitae ſunt quomodo placeant viris. Comedant carnes, quae carni ſerviunt, quarum fervor deſpumat in coitum, quae maritis alligatae generationi ac liberis dant operam. Quarum uteri portant foetus, earum et inteſtina carnibus impleantur. Tu vero quae in tumulo viri mariti ſepeliſti omnes pariter voluptates — nihil habes neceſſe aliud, niſi perſeverare in jejunio.

107) Adv. Jovin. p. 268.

108) Ep. 52. ad Novatian. I, 264. Quicquid inebriat et ſtatum mentis evertit, fuge ſimiliter, ut vinum. Nec hoc dico quod Dei a nobis creatura damnetur (ſiquidem et Dominus vinipotator eſt appellatus et Timotheo dolenti ſtomachum modica vini ſorbitio relaxata eſt) ſed modum pro aetatis et valetudinis et corporum qualitate exigimus in potando. Quodſi abſque vino ardeo adoleſcentia et inflammor colore ſanguinis et ſucculento validoque ſum corpore, libenter carebo poculo, in quo ſuſpicio veneni eſt.

Die Lehrſätze dieſes Kirchenvaters von der Ketzerei, von ihrem Urſprunge, ihrer Natur, ihrem Verhältniſſe zur Sittlichkeit, von der Behandlung der Ketzer und dem moraliſchen Werthe der Rechtglaubigkeit ſind für die Charakteriſtik ſeiner moraliſchen Denkart gleichfalls von beſonderer Wichtigkeit. Er betrachtete die Ketzerei nicht bloß als einen Irthum, ſondern auch als eine Unſittlichkeit. Einen Ketzer nannte er denjenigen, welcher die h. Schrift anders verſtehe, als der Sinn des h. Geiſts, durch welchen ſie geſchrieben ſey, erfordere; wenn er ſich auch nicht von der Kirche getrennt habe, ſollte er doch noch Ketzer heiſſen können, welcher in ſeinem fleiſchlichen Sinne das Böſe erwählt hat 109). Man weiß, mit welcher Heſtigkeit und Wuth, mit welchen Schimpfwörtern, Sarcasmen und Verſpottungen er die Ketzer in ſeinen Schriften behandelt hat. Man findet aber auch daſelbſt allgemeine Beſchreibungen von dem Character und der Denkart der Ketzer überhaupt. Man lieſt, daß ſie noch gottloſer als die Heiden ſeyen, daß ſich ihre Irthümer aus der griechiſchen Philoſophie und aus Uebermuth herſchreiben, daß ſie Kinder des Verderbens ſeyen, daß ſie durch ihre dialektiſche Kunſt die einfachen Lehren des Glaubens verkehren, daß ſie ihre Irthümer anbeten, Alles um des Lohns willen thun, daß ihre Beredſamkeit der goldene Becher Babylons ſey, daß ſie durch allerlei Künſte und Liſt ſich einſchleichen und ihre Ir-

109) Commentar. in ep. ad Galat. VII, 508.

Irthümer ausbreiten, daß ſie durch verführeriſche Reden, verſtelltes oder gezwungenes Faſten, ſchlechte Kleidung und Nachäffung der Tugenden anlocken, daß ſie das Leben derjenigen verläumden, deren Lehre und Glaube ſie nicht-widerlegen können [110]). Er ſieht in der Ketzerei etwas ſo abſolut Böſes, daß durch ſie auch dasjenige, was ſonſt gut und in der rechtglaubigen Kirche Gott wohlgefällig iſt, verderbt und Gott mißfällig werde, wenn es bei den Ketzern geſchehe. Daher nennt er die Nonnen bei den Ketzern Huren und Schaafe in Wolfspelzen [111]). Er gibt auch deutlich genug zu verſtehen, daß Ketzer nicht bloß durch die Excommunication, ſondern auch durch göttliche Strafwunder und von Menſchen an Leib und Leben beſtraft zu werden verdienen. Er erinnert an die Strenge des Phineas und Elias, an die Beſtrafung des Ananias und der Sapphira durch Petrus und des Elymas durch Paulus, an das Moſaiſche Geſetz, denjenigen, welcher einen von der Wahrheit abwendig machen wolle, zu tödten Devt. 13. [112]).

Das

110) Opp. I. 20. 576. 583. 599. 1023. II. 306. 372. 465. 670. al. Bei Epheſ. 2, 3 ſagt er über ποιουντες τα θεληματα διανοιων mentium delictum ad dogmata pertinet contraria veritati et haereticam pravitatem.

111) Ep. ad Euſtoch. I. 121. Quae quidem univerſa tunc proſunt, quum in eccleſia fiunt. -- Virgines, quales apud diverſas haereſes et impuriſſimum Manichaeum eſſe dicuntur, ſcorta ſunt exiſtimandae, non virgines. —

112) Ep. ad Ripar. I. 721 ſq. wo er auch ſagt: Non eſt crudelitas pro Deo pietas.

Daß Hieronymus den Eidſchwur für verboten hält, darüber wird man ſich nach dem Vorgange ſo mancher anderer Väter nicht wundern. Uebrigens iſt er der Meinung, daß Jeſus Math. 5, 34. f. nur die unter den Juden gewöhnlichen Eide bei dem Himmel, der Erde, dem Tempel und dem Haupte, nicht aber den Eid bei Gott habe unterſagen wollen [113]. Allein auch den Eid bei Gott erkennt er nicht für pflichtmäßig. Schon unter dem alten Bunde wurde er nicht als etwas an ſich Gutes, ſondern bloß, um größeres Uebel zu verhüten, zugeſtanden; ſo wie den Juden erlaubt wurde, Gott zu opfern, damit ſie den Idolen nicht opfern ſollten, ſo wurde ihnen auch erlaubt, bei Gott zu ſchwören, damit ſie nicht bei den Dämonen ſchwören ſollten. Das Evangelium aber hat dieſe Erlaubniß aufgehoben, jedes Wort eines Glaubigen ſoll ſo viel als ein Eidſchwur gelten [114]. Sonſt findet man in den Schriften dieſes Kirchenvaters weiter keine Gründe wider die Sittlichkeit des Eids angeführt, ausgenommen den, daß, wer nicht ſchwöre, auch niemals falſch ſchwöre [115]. Obwohl er aber wider den Eid war, ſo wollte er doch, daß er ſtrenge gehal-

ten

113) Comment. in Math. T. VII. p. 30. Hanc per elementa jurandi peſſimam conſuetudinem ſemper habuere Judaei. — Conſidera, quod hic ſalvator non per Deum jurare prohibuerit, ſed etc.

114) l. c. Wo er vom Eide als etwas Erlaubten redet, geht es immer aufs A. T. Commentar. in Ezech. IV. u. XVI.

115) Commentar. in Zachar.

ten werde, wenn er einmal bei Gott geſchworen ſey, ſelbſt dem Feinde, weil es durchaus unwürdig ſey, aus der Nennung und Anrufung des Namens und der Maj-ſtät Gottes eine Veranlaſſung zum Betruge herzunehmen, und ſich dadurch ſelbſt unter den Feind, der ſofern er unſerem Eide getraut habe, unſer Freund geworden ſey, herunterzuſetzen. Wenn man hingegen dem Feinde nicht geſchworen habe, ſo erfordere es die Klugheit und Tapferkeit, ihn im Nothfalle zu betrügen 116). Doch redet Hieronymus im Zuſammenhange nur vom Feind im Kriege und ſchärft anderswo das Gebot der Feindesliebe ein, doch ſo, daß man nicht verbunden ſeyn könne, den Feind ganz ſo zu lieben, wie man den Freund liebt 117). Auch dem Feinde ſoll man Wohlthaten erweiſen, dadurch ſeinen Haß auszulöſchen und die Gluth der Liebe in ihm zu entzünden, auch den Nichtchriſten, vorzugsweiſe aber den Chriſten um des Herrn und der ewigen Seeligkeit willen 118).

Bar-

116) Commentar. in Ezech. 17. 19 ſqq. T. V. 193 ſq.

117) Contr. Pelag. II. 714. Die Worte Röm. 12, 20. erklärt er ſo; — ut ſuperatus beneficiis, excoctus fervore caritatis, inimicus eſſe deſinat. Die feurigen Kohlen würden alſo die Gluth der Liebe bezeichnen, die man in ihm durch Wohlthaten anzündet.

118) Ep. 54 ad Furiam. I. 287. Quotiescunque manum extendis, Chriſtum cogita, cave ne mendicante Domino Deo tuo alienas divitias augeas. Contr. Vigilant. II. 399 ſq.

Barbeyrac und mehrere andere laſſen den Hieronymus lehren, daß Chriſten weder heidniſchen noch chriſtlichen Fürſten Steuern und Abgaben zu bezahlen brauchen. Die Stelle, worauf ſich dies gründet, iſt folgende: "Unſer Herr war nach dem Fleiſche und Geiſte eines Königs Sohn, er ſtammte von David ab und war das Wort des allmächtigen Vaters. Als Sohn von Königen war er keinen Tribut ſchuldig, aber da er unſere niedrige menſchliche Natur angenommen hatte, mußte er alle Gerechtigkeit erfüllen. Unglückliche, die wir ſind! Wir tragen Chriſti Namen und thun nichts, was einer ſo hohen Würde werth wäre. Er hat für uns das Kreuz getragen und Tribut bezahlt, wir bezahlen für ſeine Ehre keinen Tribut und ſind gleichſam als Königsſöhne von Steuern frei" 119). Ceillier vermuthet, die Stelle gehe auf die kirchliche Immunität; er giebt zwar zu, daß die Kirchengüter damals den Fürſten noch Tribut bezahlt haben, will aber aus dem Ambroſius zeigen, daß man ihn nicht immer gegeben habe 120). Allein der Kirchenvater redet gar zu deutlich von allen, welche Chriſti Namen tragen und für welche Chriſtus gelitten hat, und welche insgeſammt keinen Tribut auch von ihren eigenen Gütern bezahlen, und ſtellt dies Nichtbezahlen nicht bloß als etwas zuweilen eintreten-

119) Commentar. in Math. 17, 25. VII. 136.

120) Ambroſ. in Luc. c. 20. Si tributum petit imperator, non negamus, agri eccleſiae ſolvunt tributum. — Imperatori non dono, ſed non nego.

tendes, ſondern als etwas, was immer Statt finde, vor. Der Benedictiner, ſelbſt dieſer Auskunft nicht trauend, ſchlägt noch eine andere vor, nämlich die Worte auf das Einſiedlerleben des Hieronymus zu beziehen, wo er nichts beſaß, alſo auch keinen Tribut bezahlte [121]). Allein auch hier tritt die Schwierigkeit ein, daß die Stelle ſich gar zu deutlich auf alle Chriſten bezieht, und es kommt noch hinzu, daß vom Einſiedlerleben des Kirchenvaters, welches doch hier die Hauptſache war, keine Spur in derſelben iſt. Ceillier und Buddeus berufen ſich auch darauf, daß Hieronymus doch anderswo den Chriſten die Pflicht auflege, den Tribut zu bezahlen. Allein er thut daſelbſt in der That nichts, als daß er die von Jeſus den Schülern der Phariſäer und den Herodianern gegebene Antwort: Gebt dem Kaiſer, was des Kaiſers iſt und Gott, was Gottes iſt, erklärt [122]). Von der andern Seite kann doch auch Barbeyrac nicht beweiſen, daß der Kirchenvater hier ein Recht der Chriſten, keinen Tribut zu geben, behaupte, es wird vielmehr als eine einfache Thatſache von ihm angeführt [123]). Ich vermuthe, daß

121) Er beruft ſich wieder auf Ambroſ. l. c. Tu ſi vis non eſſe obnoxius Caeſari, noli habere quae mundi ſunt, ſed ſi habes divitias, obnoxius Caeſari. Si vis nihil regi debere terreno, relinque omnia tua et ſequere Chriſtum.

122) Commentar. ad Math. 22, 1.

123) Oder iſt wohl das, was Barbeyrac allein für ſeine Meinung ſagen kann, hinreichend und auch

daß das Ende der Stelle uneigentlich zu verſtehen iſt. Der eigentliche Tribut, welchen Jeſus bezahlt hat, um alles zu erfüllen, was andere Menſchen zu thun verbunden waren, führt den Hieronymus auf einmal auf den Tribut, welchen er durch ſeinen Kreuzestod für die Menſchen bezahlt hat, und durch welchen die Menſchen von der Verbindlichkeit, dieſen Tribut, nämlich die Strafen ihrer Sünden, zu entrichten freigeſprochen ſind, und als Gottesſöhne Immunität genießen. Nimmt man dies nicht an, ſo begreift man nicht, wie er auf den Kreuzestod kommt, von welchem bei der Frage, ob die Chriſten eigentliche Abgaben zu bezahlen haben, oder ob Jeſus ſie an ihrer Statt bezahlt habe, gar nicht die Rede ſeyn konnte. Der Kirchenvater ſagt vorher nicht einmal etwas davon, daß Jeſus an der Menſchen Stelle Tribut entrichtet habe. Es iſt falſch, daß er hierin die den Menſchen wiederfahrene Ehre beſtehen läßt, wie Barbeyrac annimmt. Dieſe Ehre beſteht vielmehr darin, daß er menſchliche Natur annahm, und

auch nur verſtändlich? Cette confuſion, que St. Jerome temoigne, de ne point paier le tribut, n'exclut nullement le privilege qu'il attribue aux disciples de I. C. elle le ſuppoſe, puisqu'elle eſt fondée ſur le peu de ſoin qu'ils ont de ſe rendre dignes d'un ſi grand honneur; et cet honneur ils en jouiſſent à cauſe de celui qu'on doit avoir pour leur ſauveur, ce qui emporte certainement un droit et non pas un ſimple fait Traité. p. 240.

und daß die Chriſten ſich nach ſeinen Namen nennen. Dies veranlaßt den Kirchenvater, zu erkennen zu geben, wie die Menſchen ihm für dieſe Ehre und ſeinen verdienſtvollen Kreuzestod nichts wieder ſchenken können. Er ſtellt es nicht als Schuld, ſondern als Unglück dar, daß ſie Jeſum nicht ehren können, wie er ſie geehrt hat, daß ſie ihm für das, was er für ſie bezahlte, nichts wieder ſchenken können. Daß er ſich gerade ſo ausdrückt: **Wir bezahlen für ſeine Ehre keinen Tribut**, kommt bloß daher, weil er vorher vom eigentlichen Tribut geredet hatte, und dies ihm noch in Gedanken ſchwebt. Man findet auch ſonſt in den Schriften des Hieronymus ſolche Uebergänge und Ideenaſſociationen. Die Vorſtellung mehrerer Kirchenväter, daß Jeſus an der Menſchen Statt eine **Schuld** an Gott abgetragen habe, iſt nichts anderes, als was in unſerer Stelle vorkommt.

Man hat darüber geſtritten, ob Hieronymus den **Selbſtmord** in dem Falle für erlaubt gehalten habe, wenn man durch denſelben die Keuſchheit retten könne? Wenn man überlegt, welchen äuſſerſt hohen Werth er der Virginität beilegte, und daß mehrere Kirchenväter vor und nach ihm in dem angegebenen Falle den Selbſtmord nicht nur für zuläſſig ſondern für rühmlich und heilig erklärt haben, ſo kann man voraus vermuthen, daß auch er dieſer Meinung geweſen ſeyn werde. So findet es ſich wirklich. Er ſagt, daß man in der Verfolgung zwar geduldig den Tod von andern leiden müſſe, aber ſich ſelbſt nicht

nicht morden dürfe, ausgenommen in dem Falle, wenn die Keuſchheit in Gefahr ſey 124). Anderswo erzählt er auch mit Bewunderung das Beiſpiel der ſieben Mileſiſchen Jungfrauen, welche unter den Verwüſtungen der Gallier der Entehrung durch den Tod entgiengen, und allen Jungfrauen ein Beiſpiel hinterlaſſen haben, die Keuſchheit höher als das Leben zu ſchätzen 125).

In Anſehung der Märtyrer und Heiligen, der Reliquien, der Wallfahrten, der Feier der Feſttage und anderer kirchlicher Gebräuche läßt Hieronymus allerdings reinere Grundſätze durchblicken, erklärt es aber doch für Ketzerei, für unrechtmäßig, unwürdig und ſtrafbar, dieſe Dinge zu verwerfen, herunterzuſetzen, zu verſpotten. Die Verehrung gegen Märtyrer, Heilige und Reliquien ſollte durchaus keine ihnen ge-

124) Commentar. in Jon. 1, 12. T. VI. 402. Non eſt noſtrum, mortem arripere, ſed illatam ab aliis libenter accipere. Unde et in perſecutionibus non licet propria perire manu, absque eo ubi caſtitas periclitatur, ſed percutienti colla ſubmittere. Die Erklärung, welche Ceillier vorſchlägt: ſans parler du cas où la chaſtété ſe trouve en peril, dans lequel il eſt beaucoup moins permis de le faire, iſt freilich philologiſch nicht nicht abſolut unmöglich, aber doch ſehr gezwungen und nicht zum Zuſammenhange paſſend, wie ſchon Barbeyrac gezeigt hat. Aber beide haben eine andere Stelle nicht gekannt oder ſich derſelben nicht erinnert, welche ſehr entſcheidend iſt und welche ſogleich angeführt werden ſoll.

125) Adv. Jovin. II. 398 ſq.

gewidmete Anbetung ſeyn; man ſollte ſie ehren, um Gott, welchem die Heiligen und Märtyrer angehören, und deſſen Knechte ſie ſind, anzubeten; die ihnen und ihren Reſten gewidmete Ehrerbietung ſollte auf Gott zurückfließſen und es ſollte auch inſofern heiſſen: Wer ſie aufnimmt, nimmt mich auf und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich geſandt hat [126]. In Anſehung der Walfahrten bemerkte er, es komme nicht darauf an, zu Jeruſalem geweſen zu ſeyn, ſondern daſelbſt gut gelebt zu haben, man müſſe nicht die Stadt ſuchen, welche die Propheten tödtete und Chriſti Blut vergoß, ſondern das himmliſche Jeruſalem, Gott, den der Himmel nicht faſſe, ſey nicht auf gewiſſe Oerter eingeſchränkt, die wahren Anbeter beten weder zu Jeruſalem, noch auf dem Berge Garizim, ſondern mit dem Geiſte Gott den Geiſt an, das Chriſtenthum habe die Beſchränkung der Gottesverehrung auf ein gewiſſes Land und Volk aufgehoben, viele heilige Männer haben Jeruſalem nicht geſehen, von Hadrian bis Conſtantin ſeyen an dem Orte des Kreuzes und der Auferſtehung heidniſche Götzenbilder geweſen, Bethlehem, jetzt der herrlichſte Ort der Erde, ſey von dem Hayne des Chammuz oder Adonis beſchattet geweſen, und in der Höhle, wo das Jeſuskind wimmerte, ſey der Liebhaber der Venus beklagt worden, dem Glauben gehe dadurch nichts ab, wenn man nicht zu Jeruſalem geweſen ſey, man ſey deswegen nicht beſſer, wenn man daſelbſt wohne, man könne überall ſich einen

126) Ep. 109. ad Ripar. I. 720.

einen gleichen Lohn von Gott für ſeine guten Werke verſprechen [127]). So nahm er auch keinen Anſtand, es als Vorzug der Chriſten anzuführen, daß ſie nicht, wie die Juden, an beſtimmte Feſttage gebunden ſeyen, ſondern daß, wenn ſie ihres Namens würdig ſeyen, ihr ganzes Leben ein beſtändiges und ewiges Feſt ſey [128]). Von der andern Seite ſuchte er aber Gründe für die Verehrung der Märtyrer und Heiligen auf und widerlegte die dawider vorgebrachten Einwürfe. Er berief ſich deshalb auf die Tradition. Er kann nicht einſehen, warum die Heiligen nicht eben ſowohl im andern Leben, als in dem gegenwärtigen für andere ſollten beten und durch ihre Fürbitten etwas bei Gott bewirken können. Er bezog viele Schriftſtellen auf dieſen Gegenſtand. Er berief ſich auf die Wunder, welche in den Kirchen und auf den Gräbern der Märtyrer vorgehen, als auf Beweiſe, daß dieſe Seeligen noch auf der Erde wirken und wiſſen, was auf derſelben vorgehe. Er ſchließt aus der Allgegenwart Chriſti, daß die von ihm unzertrennlichen Heiligen auch überall ſeyen, und fragt warum denn die Heiligen nicht überall gegenwärtig ſeyn ſollten, da doch der Teufel und die Dämonen überall umherſchweifen? Er erkennt in den Reliquien eine wunderthätige Kraft an, beſonders die Dämonen zu vertreiben. Er billigt es, daß dieſe heiligen Reſte aufgeſucht, in Seide und goldenen Gefäſſen aufbewahrt, geküßt und mit Ehrerbietung be-

127) Ep. 58. ad Paulin. I. 318 ſq.

128) Ep. 121. ad Algaſ. I. 875.

behandelt werden. Er vertheidigt die Gewohnheit, in den Kirchen der Märtyrer des Nachts Gottesdienſt zu halten und Lichter bei ihren Gräbern anzuzünden [129]). Er ermuntert zu Wallfahrten nach Paläſtina und gab es für einen Theil das Glaubens aus, anzubeten, wo die Füße des Herrn ſtanden und gleichſam die friſchen Spuren ſeiner Geburt, ſeines Kreutzes und Leidens zu ſehen [130]).

Auguſtinus.

Wir begrüßen einen der merkwürdigſten und wunderbarſten Männer in der Geſchichte des menſchlichen Geiſtes. Der Gang ſeiner Bildung und Entwicklung, ſeine Thätigkeit als Lehrer und Schriftſteller, ſeine Talente, ſeine Wiſſenſchaft, ſein unüberſehlicher Einfluß auf Mitwelt und Nachwelt, ſein dogmatiſches und moraliſches Syſtem — alles iſt neu und auſſerordentlich. Geboren in der Numidiſchen Stadt Tagaſte im J. 354. wurde er früh den Wiſſenſchaften gewidmet und las die Römer, beſonders die Redner und Dichter, mit ſo viel Einſicht und Gefühl, als niemand von einem Knaben erwartete. Als Jüngling genoß er vorzüglich die rhetoriſche Bildung. Seine frühe angefangenen und ziemlich lange fortgeſezten Ausſchweifungen in der Wolluſt ſind von ihm ſelbſt offen in ſeinen Bekenntniſſen nieder-

129) Adv. Vigilant. n. 6-11.

130) Ep. 45. ad Marcell. Ep. 47. ad Deſider.

dergelegt und bereut; ſie ſcheinen auf gewiſſe Theile ſeines Syſtems eben ſo Einfluß genommen zu haben, wie er ſie ſelbſt zur Erläuterung und Beſtätigung gewiſſer Lehren gebrauchte. In die Philoſophie wurde er durch die Schriften des Cicero und Ariſtoteles eingeweiht. Nach ſolchen Studien fand er wenig Geſchmack an der heil. Schrift, welche er um dieſe Zeit zu leſen anfieng. Der Glauben ſeiner Väter wankte bei ihm, aber an Gott, dem Urheber aller Weisheit, hieng ſein Geiſt und Herz. Im 20. Jahre trat er unter die Manichäer, weil ſie verhieſſen, daß ſie ihre Schüler ohne Autorität bloß durch die Vernunft zu Gott führen wollten. Was er vorher geglaubt hatte, dünkte ihm jetzt nur eine Sammlung abgeſchmackter Fabeln zu ſeyn. Als Manichäer war er zugleich Lehrer der Beredſamkeit zu Carthago, und ſpäterhin zu Rom und Mailand. Nach näherer Kenntniß fand er, daß jene Secte die vollkommene Wiſſenſchaft, die er geſucht hatte, nicht mittheilen könne. Er wurde ein Zweifler und trat auf die Seite der Akademiker, ohne jedoch ſich noch von dem Manichäerorden zu trennen. Er überzeugte ſich zuletzt, daß man vieles glauben müſſe, was man nicht beweiſen könne. Auch bei dem ausſchweifendſten Skepticismus hatte er es doch nie dahin bringen können, zu glauben, daß Gott nicht ſey. Nach und nach neigte er ſich wieder zum katholiſchen Glauben und fieng an, ihn zu prüfen. Er fand, daß dem Menſchen bei der Schwäche und Beſchränktheit ſeiner Erkenntnißkräfte ein höheres göttliches Anſehen in

der

der Religion nothwendig ſey und dieſes fand er in der Bibel. Er ſah, daß ſie in der größten, ausgebreitetſten Verehrung unter den Menſchen ſtehe, und daß durch ſie eine große, wohlthätige Revolution unter den Menſchen bewirkt ſey, und noch immer unendlich viel Gutes unter den Menſchen bewirkt werden könne, mehr als durch irgend ein anderes Mittel. Er dachte, daß Gott der Bibel nicht das große Anſehen in der Welt würde ertheilt haben, wenn er nicht gewollt hätte, daß man ihr Glauben ſchenken und ihn durch ſie ſuchen ſolle. Jetzt fieng er die Forſchung in der Bibel aufs neue an, und fand in ihr einen tiefern, geheimnißvolleren, reineren Sinn und eine allgemeine Brauchbarkeit für Jedermann. Alle dieſe neuen Einſichten leitete er von Gott ab. Inzwiſchen ſetzte er eine wollüſtige Lebensart immer noch fort und war noch weit davon entfernt, mit ſeinem Religionsſyſteme im Reinen und von dem ganzen katholiſchen Lehrbegriffe überzeugt zu ſeyn. Gott ſtellte er ſich noch als eine durch die Welt verbreitete feine Materie vor. Den Urſprung des Böſen konnte er nicht erklären. Bei dem Studiren des Plato fand er in ihm Lehren des Evangeliums. Seine Bekanntſchaft mit dem Biſchoff Ambroſius und das Anhören ſeiner Predigten, die Erzählungen, welche ihm von dem Einſiedlerleben des Antonius und ſeiner Nachfolger gemacht wurden und welche einen tiefen erſchütternden Eindruck bei ihm zurückließſen, das Leſen der Pauliniſchen Briefe, endlich ein höherer göttlicher Ruf, welchen er in ſich

zu

zu vernehmen glaubte und durch welchen die Nacht des Zweifels in ſeiner Seele aufgeklärt und das Licht der Gewisheit und Zuverſicht in derſelben entzündet wurde — alles dies bewirkte bei ihm eine gänzliche Revolution in den Sitten, in der Denkart, in den Ueberzeugungen. Er verließ ſeine bisherige Lebens- und Denkart, wurde ein ſtrenger chriſtlicher Supernaturaliſte und kehrte zu dem katholiſchen Kirchenglauben zurück, welchen er von jeẓt an bis an ſein Lebensende aufs eifrigſte vertheidigte, mit welchem er übrigens bedeutende Veränderungen vornahm, [131]. Seit dieſer Zeit führte er ein ſtilles, aſceti-

131) Was ihn bei der katholiſchen Kirche u. Lehre zurückhielt, faßt er in dem erſt 397. geſchriebenen Buche contra epiſt. Manichaei quam vocant fundamenti, edit. Benedict. T. VIII. p. 110. ſo zuſammen: In catholica eccleſia ut omittam ſinceriſſimam ſapientiam — justiſſime tenet conſenſio populorum atque gentium, tenet auctoritas miraculis inchoata, ſpe nutrita, caritate aucta, tenet ab ipſa ſede Petri apoſtoli, cui paſcendas oves ſuas poſt reſurrectionem Dominus commendavit, usque ad praeſentem episcopatum ſucceſſio ſacerdotum, tenet poſtremo ipſum catholicae nomen, quod non ſine cauſa inter tam multas haereſes ſic iſta eccleſia ſola obtinuit, ut cum omnes haeretici ſe catholicos dici velint, quaerenti tamen peregrino alicui, ubi ad catholicam eccleſiam conveniatur, nullus haereticorum vel baſilicam ſuam vel domum audeat oſtendere. Iſta ergo tot et tanta nominis chriſtiani cariſſima vincula recte hominem tenent credentem in catholica eccleſia, etiamſi propter noſtrae intelligentiae tarditatem vel vitae meritum veritas nondum ſe apertiſſime oſtendat.

aſcetiſches, arbeitſames und literariſches Leben mit einigen Freunden und Verwandten in der Nähe von Tagaſte. Zufälligerweiſe kam er nach Hippo Rhegius, wahrſcheinlich jezt Bona im Algieriſchen, und wurde dort vom Volke genöthiget, Presbyter zu werden. Hier legte er mehrere Klöſter an und wohnte ſelbſt in einem derſelben in freiwilliger Armuth. Wider ſeinen Willen wurde er 395. zum Biſchoffe von Hippo gewählt. Er brachte in dieſes Amt ſchon einen glänzenden Ruhm der Gelehrſamkeit, der Wiſſenſchaft, der Beredſamkeit, der Kunſt und Gewandtheit in der Vertheidigung des Lehrbegriffs der Kirche und in der Widerlegung der Häretiker, der Reinheit der Sitten, und ein wohlbegründetes Anſehen bei den Gemeinen des Occidents. Die Biſchoffswürde konnte nur wenig zu dem Einfluſſe hinzuſetzen, welchen er bereits behauptete. Auch in dem biſchöfflichen Hauſe lebte er in freiwilliger Armuth, hatte ſeine Cleriker bei ſich und unterwarf ſich und ſie einer gemeinſchaftlichen Regel. Sein Amt führte er mit einer weiſen und gemäßigten Strenge. Die Verwaltung der Kirchengüter überlies er faſt ganz ſeinen Clerikern. Er bemühte ſich gar nicht, die Reichthümer ſeiner Kirche zu vermehren, er wies vielmehr manche Anerbietungen und Geſchenke ab, wenn er glaubte, daß andere gerechtere Anſprüche darauf haben oder daß ſie jezt zu anderen Zwecken beſſer verwandt werden könnten. Er war überhaupt ein beſcheidener, nicht hab- und herrſchſüchtiger Biſchoff. Ehrgeiz möchte ihm eher zugeſchrieben werden können, aber dieſer floß bei ihm mit dem Eifer und der

Thä-

Thätigkeit für die Begründung und Erhaltung der kirchlichen Rechtglaubigkeit in Eins zuſammen. Ob er gleich ein großer Verehrer des Mönchslebens war, ſo dachte er doch nicht ſo fanatiſch von demſelben, als die meiſten anderen Kirchenväter und war überhaupt weniger abergläubiſch als ſie.

Dieſer Mann war als Schriftſteller unermüdet thätig und wirkte als ſolcher auf die entfernteſten Gegenden hin. Er war ein forſchender und ſelbſtdenkender Philoſoph in allen Fächern. Logik, Metaphyſik, Pſychologie, Aeſthetik, Moral, die Sprache, die Künſte, beſonders die Muſik waren Gegenſtände ſeiner philoſophiſchen Unterſuchungen. Auch als Theologe philoſophirte er, ob er gleich Supernaturaliſte war und ſich demüthig und glaubig dem Anſehen der h. Schrift unterwarf, immer miſchte er philoſophiſche Gründe unter die bibliſchen ein und, wo auch nicht, ſo behandelte er ſelbſt die poſitive Bibellehre philoſophiſch. So ſehr er Philoſoph war und alle philoſophiſchen Syſteme des Alterthums kannte, ſo glaubte er doch die Lehre von einem gänzlichen moraliſchen Verderben der menſchlichen Natur ſeit dem Sündenfalle der erſten Menſchen, die abſolute Prädeſtination gewiſſer Menſchen zur Tugend und Seeligkeit und anderer zur Untugend und Unſeeligkeit, und gewaltſame, unverdiente Gnadenwirkungen bei den Menſchen, welche gebeſſert und geheiliget werden, annehmen zu müſſen. Es war nicht etwa ein Syſtem des allgemeinen philoſophiſchen Fatalismus, welches er hier aufſtellte, ſondern

er behauptete jene Lehren in beſtimmter Beziehung auf das Chriſtenthum und lies nur diejenige ſeelig werden, welchen Gott aus unverdienter Gnade den Glauben an Jeſus ſchenkt, die übrigen aber verloren gehen. Er hatte ſelbſt einſt nicht ſo ſtrenge gelehrt, wußte alles, was dawider geſagt werden konnte, führte es an und widerlegte es. Dabei behauptete er doch die Freiheit und Sittlichkeit nicht aufzuheben und ſtellte, abgeſehen von dieſer Grundlage, ein ſehr reines Syſtem der Sittenlehre auf. Ohngeachtet er ein ſehr ſpeculativer Schriftſteller iſt, verräth er doch oft ein tiefes Gefühl und ſchreibt nicht ſelten mit Geſchmack und edler, männlicher Beredtſamkeit. Er ſchreibt ſehr offen, oft witzig und antithetiſch, betrachtet die Gegenſtände von allen Seiten, und ſtellt zuweilen auf ſkeptiſche Weiſe nur Gründe und Gegengründe zuſammen, ohne zu entſcheiden. In ſeinen Streitſchriften iſt er von der Heftigkeit und Derbheit des Hieronymus weit entfernt, aber ernſt, nachdrücklich und durchgreifend. Als Theologe hat er am meiſten für die ſyſtematiſche und wiſſenſchaftliche Behandlung des dogmatiſchen und moraliſchen Lehrbegrifs und für die Apologetik gethan. Von den Grundſprachen der Bibel verſtand er wenig, wurde übrigens zuweilen durch Scharfſinn und Philoſophie richtiger in der Schriftauslegung geleitet, als Hieronymus durch ſeine Sprachkunde. In den Bekenntniſſen über ſich ſelbſt fieng er eine neue Gattung von Büchern an. Wenige Bücher ſind auf einmal ſo ſehr geeignet, pſychologiſche Blicke zu eröfnen, in die Tiefen

der

der Metaphyſik ſchauen zu laſſen, mit Wehmuth über die Nichtigkeit der irdiſchen Dinge und die Schwäche des Menſchen zu erfüllen und das Gemüth zu Gott zu erheben. Ein Seitenſtück dazu ſind die Retractationen oder die verbeſſernde Kritik ſeiner eigenen Schriften, die er nicht lange vor ſeinem Tode († 430.) ſchrieb.

Kein anderer Kirchenvater, ja kein theologiſcher Schriftſteller hat ſo viel und lange gewirkt, als Auguſtinus. Sein Lehrbegriff wurde faſt allgemein in Afrika und im Occident herrſchend. Seine Gegner wußte er niederzuſchlagen. In der Folge wird nicht darüber geſtritten, ob Auguſtinus Recht habe, ſondern wie er zu verſtehen ſey. Beide ſtreitende Partheien decken ſich mit ſeinen Anſehen und auch diejenigen, welche von ihm abweichen, meynen wie er zu lehren. Auch in den Sentenzen-Sammlungen behauptet er das größte Anſehen, die ſcholaſtiſche Theologie huldigte ihm, als ihrem Vorläufer, und die ſtreitenden Secten unter den Scholaſtikern wollten Auguſtiniſch geſinnt ſeyn. Nachdem der Semipelagianismus unter dem Namen des Auguſtinus faſt allgemein verbreitet iſt, ſo gehen faſt alle Verſuche, den Lehrbegriff und die Kirchenverfaſſung zu verbeſſern, davon aus, die reine Auguſtiniſche Lehre wieder herzuſtellen. Was wollten Luther, Calvinus und die Janſeniſten anders, als eben dies, was ſchon vorher mehrmals verſucht und mislungen war?

Auguſtinus hat wirklich zuerſt aus der chriſtlichen Moral mehr eine Wiſſenſchaft und ein Syſtem gebildet, als vor ihm geſchehen war. Er ſtellte allgemeine Principien derſelben auf und führte ſie durch das Ganze hindurch, und was er als den Hauptinhalt, das Weſentlichſte und Oberſte in derſelben auszeichnete und darſtellte, iſt es nachher viele Jahrhunderte hindurch in der occidentaliſchen Kirche geblieben. Er hat zwar kein Buch geſchrieben, welches den Namen eines Syſtems der chriſtlichen Moral verdiente. Sein an den Laurentius gerichtetes Handbuch vom Glauben, von der Liebe und Hoffnung, welches man noch am eheſten hieher ziehen möchte, iſt gerade im moraliſchen Theile am dürftigſten, und man kann nicht ſagen, daß es neben der Glaubenslehre auch nur einen ſyſtematiſchen Grundriß der Sittenlehre in ſich faſſe [132]. Sein Spiegel oder Auszug aller Gebote und Verbote der Bibel geht ganz nach der Ordnung der bibliſchen Bücher, und zeichnet aus jedem Buche nur die moraliſchen Sprüche aus [133]. Seine Erklärung der Bergpredigt verbreitet ſich zwar über die Hauptlehren der chriſtlichen Moral, aber, abgerechnet, daß ſie doch nicht ſo viel leiſtet, als man von einem Auguſtinus hätte erwarten ſollen, kann ſie ohnehin auf das wovon hier die Rede iſt, keinen Anſpruch machen [134]. Er hat auch über einzelne moraliſche Materien nicht beſon-

132) Opp. VI. 143 - 177.

133) T. III. P. I. p. 507 - 612.

134) T. III. P. 2. p. 117 - 120.

beſonders viele Bücher geſchrieben [135]). Allein in ſeinen meiſten Schriften ſind moraliſche Lehren zerſtreut, und man kann aus allen zuſammengenommen allerdings eine ſyſtemartige theologiſche Moral zuſammenſtellen. Man ſieht deutlich, daß dieſer Kirchenvater wirklich ſich die chriſtliche Sittenlehre in einem philoſophiſchen Zuſammenhange dachte.

Denkt man an ſeine dogmatiſchen Grundſätze, ſo möchte man verzweifeln, ob bei ihm überall von Moral die Rede ſeyn könne, weil er, ob er es gleich nicht Wort haben will, doch die eigentliche Freiheit aufhebt. Allein jene Grundſätze haben auf das Innere ſeiner Moral weiter keinen Einfluß und man kann dieſer eben ſowohl die eigentliche Freiheitslehre zum Grunde legen. Wenn man davon abſtrahirt, daß er die ächte ſittliche Gemüths- und Lebensart durch eine zuvorkommende, unwiderſtehliche, nur auf die Prädeſtinirte beſchränkte göttliche Gnade entſtehen läßt, ſo iſt übrigens jenes ſittliche Denken, Empfinden und Leben daſſelbige, als wenn es aus freier Selbſtbeſtimmung und Selbſtthätigkeit entſprungen wäre. Er miſcht auch in ſeine moraliſchen Principien das

135) Die Schriften, welche die Benedictiner in ihrer Ausgabe, die ich durchaus anführe, im VI. Bande unter dem Titel Moralia begriffen, ſind zum größeren Theile eigentlich nicht moraliſch, verſchiedene eigentlich moraliſche Schriften von ihm aber haben ſie in andere Bände verſetzt, wie z. E. die Schrift de vita beata T. I. p. 221 - 234.

das Poſitive und Hiſtoriſche des Chriſtenthums nicht ein, ſondern er ſtelle wirklich allgemeine Principien auf. Wir wollen daher bei der Darſtellung ſeiner Moral nicht von ſeinen damit zuſammenhängenden dogmatiſchen Grundſätzen ausgehen, ſondern dieſe erſt nachfolgen laſſen.

Allgemeine Moral.

I.

Die Tugend iſt die höchſte Liebe Gottes [136]).

Wer tugendhaft leben will, muß gewiſſe unveränderliche Regeln für ſeine Geſinnungen und Handlungen ſuchen, lieben und befolgen. Dieſe Regeln aber ſind nichts anders als das ewige Geſetz, welches urſprünglich nur in Gott iſt und welches man nicht lieben kann, ohne Gott oder die unwandelbare Wahr- und Gerechtigkeit zu lieben, aus welcher jenes Geſetz entſpringt und von welcher Alles Gute, was wir erkennen, lieben und thun, nur ein Wiederſtrahl iſt, welche jedem zur Anſchauung in ſeinem Gemüthe gegeben iſt. Der Menſch iſt nur dann tugendhaft, wenn er ſich jenen allgemeinen, unwandelbaren, für alle glei-

136) De morib. eccl. Cath. c. 15. Ep. 167. de civit. Dei X, 3.

gleichen Regeln mit Liebe fügt, welche in der ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit, die Gott ſelbſt iſt, leben [137]), wenn er die Urform alles Guten, welche von Gott in ſein Gemüth geprägt iſt, oder welche er vielmehr in Gott ſchaut, in ſeinem Leben ausdrückt [138]). Auch andere und ſelbſt Chriſtum lieben wir nur inſofern, als wir glauben oder finden, daß ihr Leben dieſer Form gemäß ſey [139]).

Die Tugend iſt ein Vorſatz des Willens, ſie muß daher etwas lieben und zwar das, was der Liebe werth iſt. Gott aber iſt am meiſten der Liebe werth, nur durch ihn wird die Liebe vollkommen befriediget, nur in ihm kann ſie ewig ruhen. Tugend iſt alſo Liebe zu Gott [140]). Die Tugend iſt der gute Wille oder der gute Willensvorſatz, dieſer aber kann nur alsdann gut ſeyn, wenn er Liebe zu Gott iſt [141]). Die Tugend iſt eine gute Zuneigung, dieſe aber iſt nicht gut wenn ſie auf die Creatur an ſich gerichtet iſt, ſondern nur alsdann, wenn ſie ſich gegen den Schöpfer kehrt und in Allem, was ſie ſonſt liebt, Gott liebt [142]).

Mit

137) De lib. arbitr. I, 15. II, 10. 12. 13. 19.

138) de Trinit. VIII, 6.

139) l. c. c. 9.

140) Ep. 155. 167.

141) De lib. arb. I, 12 ſq. de grat. Chriſti c. 21.

142) Lib. 12. de Gen. c. 15. 24. De Muſica VI, 14. Confeſſ. IV, 9. 14.

Mit dieſen Lehren ſtimmt auch die Bibel A. und N. T. überein 143).

II.

Die Cardinaltugenden und überhaupt alle einzelne Tugenden ſind nur verſchiedene Zweige und Aeuſſerungen der reinen Liebe Gottes um ſein ſelbſt willen.

Die Mäßigung iſt die Liebe, welche ſich Gott rein und unverdorben erhält und das Gemüth von ſinnlichen Lüſten reiniget, die Tapferkeit iſt die Liebe, welche um Gottes willen alles leicht erträgt, die Gerechtigkeit iſt die Liebe, welche ſich nur Gott unterwirft, ſich anderen vernünftigen Geſchöpfen gleich ſetzt und über das Irdiſche gebietet, die Klugheit iſt die Liebe, welche das, was ſie zu Gott führt, von demjenigen, was ſie von ihm abführt, ſinnreich unterſcheidet 144).

Auch die Selbſtliebe, ſofern ſie Tugend iſt, iſt ein Ausfluß der Liebe Gottes. Nur der liebt ſich ſelbſt wahrhaftig, welcher Gott liebt, denn nur er ſucht zum Genuſſe des höchſten und wahren Guts zu gelangen, welches Gott iſt. Daß aber die Nächſtenliebe mit der Gottesliebe unzertrennlich verknüpſt ſey, iſt für ſich klar 145). Auch

143) De morib. eccl. cath. l. n. 15. de doctr. chriſt. de Muſica VI, 16. de lib. arbitr. I, 15. II, 10.

144) De mor. eccl. cath. c. 15. 21. 22. 25.

145) De mor. eccl. cath. n. 48.

Auch die ſogenannten theologiſchen Tugenden ſtammen aus der Liebe zu Gott her. Der Glauben iſt der Anfang des guten Willens oder der Liebe; er iſt ein Gebot Gottes, welches man nur aus Liebe zu ihm befolgen kann. Doch iſt die Liebe, aus welcher der Glauben entſpringt, nur noch eine unvollkommene Liebe Gottes, welche den Menſchen noch nicht gerecht macht, ſie iſt ein einfaches Wohlgefallen, welches das, was dem guten Willen widerſtrebt, noch nicht überwinden kann, ſie iſt noch keine Liebe Gottes über Alles, welche erſt aus dem Glauben entſpringt [146]). Die Hofnung iſt ein begehrender Affect und muß daher aus Liebe entſpringen, ſie iſt eine Sehnſucht nach einem abweſenden Gute, nach dem Genuſſe der ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit, welche ſie liebt [147]). Sie entſpringt nicht aus Begehrlichkeit, ſondern aus reiner uneigennütziger Liebe zu Gott um ſein ſelbſt willen, welche zwar allerdings mit einer Freude an dem ſeeligen Genießen Gottes verknüpft iſt aber doch Alles auf Gott und ſeine Ehre bezieht, ſich ihm in allen Stücken unterwirft und ſich ihm ſelbſt zum Opfer darbringt [148]). Mit dieſer reinen Liebe zu Gott ſteht die Rückſicht auf die künftige Belohnung nicht im Widerſpruche, denn dieſe Belohnung beſteht in der vollkommneren An-

146) De dono perſeverantiae c, 16. De corrept. et gratia c. 5. Tract. 26, in Johan. Epiſt. 186. de grat. et lib. arbitr. c, 17.

147) Enchirid. c. 3. 117.

148) De doctr. chriſt. III, 10. contr. Julian. V, 3. de corrept. et grat. c. 2, al.

Anſchauung Gottes und in der Vollendung der hier ſchon angefangenen Liebe gegen ihn. Wir wenden unſeren Blick auf die Belohnung, nicht weil ſie angenehm und nützlich für uns iſt, ſondern weil es der ewigen Wahrheit gemäß, an ſich gerecht und würdig iſt, daß der Gottliebende belohnt werde, und daß Gott ſelbſt ſein Lohn ſey 149). Die Furcht vor der Hölle oder den Strafen der zukünftigen Welt iſt zwar nicht unerlaubt, ſie iſt in gewiſſen Rückſichten gut, recht und nützlich, ſie iſt ein äuſſerer Anfang der Weisheit, ſie verhindert manche ſündliche Handlungen und Gewohnheiten, ſie verſchaft eine gewiſſe Fertigkeit in geſetzmäßigen Handlungen, theilt einen gewiſſen Geſchmack daran mit und bewegt die Sünder, Gottes Gnade anzuflehen, allein ſie verſchwindet, wenn die Liebe zu Gott in unſere Herzen ausgegoſſen iſt, ſie entſteht aus Liebe zur Creatur und zu uns ſelbſt, ſie beſſert den Willen nicht, ſie iſt nicht Furcht vor der Sünde ſelbſt, ſondern vor ihrer Strafe, ſie macht, daß man mit Widerwillen das Gute thut und das Böſe flieht 150).

III.

Das höchſte Gut iſt die ewige, unwandelbare, abſolute Wahrheit, Gerech⸗

tig⸗

149) In Pſalm. 134. 72. de Geneſ. ad lit. VIII, 11. Enchir. c. 121.

150) Serm. 18. de verb. apoſt. c. 7. 9. de catechiz. rud. c. 5. de ſpir. et lit. c. 4. 8. 14. 19. 32. de nat. grat. c. 57. Tract. 9. in ep. Joh. contra adverſar. leg. et proph. II, 7. Epiſt. 145. al.

tigkeit, Weisheit oder Gott 151), ſubjectiv aber das Anſchauen und Genieſſen deſſelben oder das ewige und ſeelige Leben.

Die menſchliche Seele iſt eine Größe aber keine mathematiſche, ſondern eine dynamiſche. Sie hat verſchiedene ſtuffenweiſe Kräfte oder Potenzen. Sie hat die Kraft, den Körper zu beleben, zuſammenzuhalten, die Nahrung in demſelben zu vertheilen, ihn wachſen und zeugen zu laſſen ꝛc. dies iſt die Animation, welche die Seele mit den Pflanzen gemein hat; ſie hat eine Kraft in den Sinnen, wo ſie fühlt, riecht, ſieht, hört ꝛc. dieſe hat ſie mit den Thieren gemein, ſie hat die Kraft der Kunſt und Erfindung, welche ſich in Handwerkern, mechaniſchen und ſchönen Künſten, geſellſchaftlichen Anſtalten, Schriftſtellerei, Aemtern, Geſellſchaften, Logik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik ꝛc. zeigt. Das iſt ſchon was Großes und Menſchliches, aber es iſt doch gelehrten und ungelehrten, guten und böſen Seelen gemeinſchaftlich. Die Seele hat die Kraft, ſich zum Guten und Rühmlichen zu erheben, ſich erhaben nicht nur über ihren eigenen Körper, ſondern auch über den Weltkörper zu fühlen, ſich zu reinigen, ſich wider Alles ſtarck zu machen, was ſie von ihren Vorſätzen abwenden will, die menſchliche Geſellſchaft hochzuachten, andern nichts zu wünſchen und zu thun, was ſie nicht will daß ihr ſelbſt wiederfahre, das Anſehen und die Vorſchriften der

Wei-

151) De trinit. VIII, 3. al.

Weiſen zu befolgen, und darinn die Ausſprüche Gottes zu erkennen. Mit dieſem vortreflichen Actus der Seele iſt ein ſtarker heftiger Kampf wider die Beſchwerlichkeit und Anlockungen der Welt verknüpft. Eine neue Potenz der Seele iſt die **Freudigkeit und Ruhe**, wenn ſie ſich gereiniget und ſtark in der Reinigkeit fühlt. Darauf folgt der heitere und feſte **Blick auf das Wahre und Höchſte**, welcher nur möglich iſt, wenn das Auge der Seele vorher gereiniget iſt. Wer vorher, ehe er gereiniget und geheiliget iſt, dieſen Blick wagt, wird durch das Licht der Wahrheit ſo verblendet, daß er nicht nur nichts Gutes, ſondern auch viel Böſes darin findet, ihm die Wahrheit abſpricht und mit einem gewiſſen Vergnügen auf ſeine Finſterniß hinblickt. Die letzte und höchſte Stuffe iſt die **Anſchauung und Betrachtung der Wahrheit**, das Genieſſen des höchſten und wahren Guts, der höchſten Urſache, des oberſten Princips aller Dinge. Damit iſt ſo viel Vergnügen, Reinheit, Zuverſicht verknüpft, daß einer, wenn er dahin gelangt iſt, meint, er habe vorher nichts gewußt, und den Tod, den er vorher fürchtete, für die größte Wohlthat hält, nur damit ſeine ganze Seele der ganzen Wahrheit angehören könne [152]. Eben deswegen kann man auch das ewige Leben ſelbſt das höchſte Gut nennen [153].

IV.

152) De quantitate animae T. I. p. 298-397.

153) De civit. Dei XIX, 4.

IV.

Es giebt nichts Böſes, ohne Gutes, das Böſe iſt nur Verminderung des Guten.

Alle Naturen, ſofern ſie von einem unendlich guten Weſen geſchaffen ſind, ſind gut, weil ſie aber nicht, wie ihr Schöpfer, abſolut und unwandelbar gut ſind, ſo kann das Gute in ihnen vermehrt oder vermindert werden. Verminderung des Guten aber iſt ein Uebel, obgleich, ſo groß auch die Verminderung ſeyn mag, etwas übrig bleiben muß, wodurch eine Natur noch Natur ſey. Wenn eine Natur verdorben wird, ſo iſt ihr Verderbniß deswegen ein Uebel, weil es ſie eines Guts beraubt. Jede Natur iſt ein Gut,, ein großes, wenn ſie nicht verdorben werden kann, ein kleines, wenn ſie es kann. Wenn der Menſch etwas Gutes iſt, weil er Natur iſt, ſo iſt der böſe Menſch ein böſes Gutes, ein Gutes, weil er Menſch iſt, ein Böſes, weil er unſittlich iſt. Die Urſache von allem Guten, was an uns iſt, iſt Gottes Güte, von allem Böſen aber der Abfall unſers Willens vom unwandelbaren Guten 154).

V.

Der Menſch beſitzt in jedem Zuſtande ein Vermögen der Freiheit.

Die erſten Menſchen im Paradieſe beſaßen vollkommene Freiheit, Gutes oder Böſes zu thun

154) Enchirid. n. 4. et Manich. L. II. n. 2. 8. de morib. eccl. cath. ſqq.

thun [155]. Durch Freiheit ſind ſie und mit ihnen die Maſſe des Menſchengeſchlechts in die Sünde gefallen. Durch den Sündenfall iſt die Freiheit geſchwächt und beſchränkt, aber nicht aufgehoben worden. Auch nach demſelben ſind die Menſchen noch frei zum Böſen, aber nicht zum Guten. Durch die Gnade aber werden ſie wieder in den Zuſtand der vollen Freiheit und Heiligkeit verſetzt.

VI.

Durch die Erbſünde iſt die Freiheit des Menſchen eben ſo wenig ganz verloren gegangen als ſeine Natur dadurch ganz und gar böſe geworden iſt, doch iſt jene vermindert und dieſe angeſtekt und verdorben worden.

Die Menſchheit iſt eine durch den Sündenfall verdorbene Maſſe, welche Gott wegen Adams Sünde mit Recht verdammt hat, jeder Einzelne war ein Theil dieſer Maſſe und verderbt ſie durch wirckliche Sünden noch mehr. Alle haben mitgeſündiget, alle waren jener Eine und haben eben deswegen die Erbſünde von ihm an ſich gezogen. Dadurch iſt aber die Freiheit bei den ſündigen Menſchen ſo wenig verloren, daß ſie vielmehr nur durch dieſelbe ſündigen und an der Sünde Wohlgefallen haben. Es iſt ihre eigene Schuld, wenn ſie böſe ſind und noch größer iſt ſie, wenn ſie ſich nicht

155) De corrept. et grat. c. 10.

nicht wollen ſtrafen und beſſern laſſen. Die Sünde iſt allen gemeinſchaftlich und doch jedes eigene Sünde. Sie haben auch wohl die Freiheit manches äuſſerlich Geſetzmäßige zu thun, aber die Freiheit zu der Gerechtigkeit vor Gott, zur wahren Heiligkeit haben ſie verloren 156). Uebrigens iſt die Natur der Kinder nach Leib und Seele gut von Gott geſchaffen, ſie iſt wie jede Natur, ſofern ſie von Gott kommt, gut, allein ſie iſt freilich durch die Erbſünde vermindert und inſofern verdorben und böſe 157).

VII.

Die Freiheit des Menſchen wird durch das göttliche Vorherwiſſen ſeiner Handlungen nicht aufgehoben.

Gott, der unſere freie Handlung vorauswußte, wußte, daß ein Actus der Freiheit in unſerem Willen vorgehen würde. Wir ſind nicht genöthiget, wenn wir das göttliche Vorherwiſſen annehmen, unſere Freiheit aufzugeben, und, wenn wir unſere Freiheit annehmen, jenes Vorherwiſſen aufzugeben; wir müſſen vielmehr beides annehmen, das Eine, um gut zu glauben, das Andere, um gut zu leben. Man lebt aber böſe, wenn man nicht gut glaubt. Wir

156) Contra duas epp. Pelagionor. L. IV. p. 309. 273. T. X. De correpț. et grat. l. c. 497 ſq.

157) Contr. 2. epp. Pel. l. c. p. 309.

Wir wollen das göttliche Vorherſehen nicht leugnen, um frey ſeyn zu können, da wir nur durch Gottes Hülfe frey ſind oder werden. Geſetze, Beſtrafungen, Ermahnungen, Lob und Tadel ſind daher nicht überflüſſig, Gott hat auch ſie vorhergewußt und ſie wirken ſo viel, als er vorherwußte; die Gebete dienen, das zu erhalten, was er vorherſah, daß er den Betenden ſchenken werde. Der Menſch ſündiget nicht deswegen, weil Gott vorherſah, daß er ſündigen würde, er ſündiget, weil der Allwiſſende nicht ein Fatum, einen Zufall oder irgend etwas Anderes, ſondern nur eine Sünde vorausſah. Will er nicht, ſo ſündiget er nicht, alsdann hat aber Gott auch dies vorausgewußt [158]).

VIII.

Durch die Gnade wird die Freiheit und Tugend nicht aufgehoben, ſondern der Menſch wird dadurch erſt wahrhaft frei und die Liebe Gottes, das Princip aller Tugend in ſein Herz ausgegoſſen.

Da der Menſch ſeit dem Sündenfalle nur noch die Freiheit zum Böſen hat und unfähig zum Guten iſt, ſo kann er ſich durch eigene Kraft die Freiheit zum Guten, alſo die ächte moraliſche Freiheit nicht verſchaffen. Er kann von Natur das Gute nicht einmal wollen und wünſchen, noch ſich nach dem Beiſtande Gottes zum Guten ſehnen, noch es ausüben. Nur die

158) De civit. Dei V, 10.

die göttliche Gnade kann ſeinem Willen eine Richtung auf das Gute geben, ihm die Liebe und Kraft zum Guten einflößen und ihn frei machen. Dieſe Gnade beſteht nicht etwa bloß in der göttlichen Offenbarung, wodurch dem Menſchen bekannt gemacht wird, was er zu einem rechſchaffenen Leben zu wiſſen braucht, nicht bloß in den ihm mitgetheilten moraliſchen Kräften und Anlagen, nicht in dem Beiſpiele Jeſu, wodurch er zum Guten unterwieſen und ermuntert werden kann, nicht in der ihm verheiſſenen Vergebung der Sünden, wodurch ihm Muth zum Guten eingeflößt werden ſoll: denn in allen dieſen Fällen müßte vorausgeſezt werden, daß der Menſch ſelbſt etwas bei ſeiner Heiligung thun kann, daß es von ihm abhängt, von dem ihm dargebotenen Mitteln Gebrauch zu machen, oder nicht, daß Gott ihn dabei bloß unterſtüzt und er ſelbſt mitwirkt. Die Gnade beſteht vielmehr in einer ganz unverdienten, dem böſen Willen des Menſchen zuvorkommenden göttlichen Einwirkung, wodurch dieſer Wille erſt entfeſſelt, und ein guter Wille wird. Dieſe Wirkung iſt zwar unwiderſtehlich, aber ſie hebt die Freiheit des Willens nicht auf, ſie iſt keine phyſiſche Nöthigung, wie denn der Wille kein Stein, kein Kloz, kein vernunftloſes Ding iſt, ſondern ſie iſt eine unwiderſtehliche Richtung des Willens aufs Gute, eine Entfeſſlung und Befreiung deſſelben von der Gewalt der Sünde. Dieſe Gnade bedarf der Menſch nicht nur bei dem erſten Anfang der Beſſerung, ſondern fortgeſezt bei jeder einzelnen guten und freien Handlung.

In vielen Stellen der h. Schrift wird die Gnade, in vielen die Freiheit gelehrt, es kommen auch Stellen vor, in welchen beide zugleich gelehrt werden. Beide ſind alſo vereinbar und verbunden. Die Handlungen des durch die Gnade geheiligten Menſchen ſind nicht Gottes Handlungen, ſondern ſeine eigene Handlungen, welche er durch die Freiheit vollbringt, die ihm Gott nach der Entfeſſlung von der Sclaverei der Sünde mitgetheilt hat [159]).

Die Frage: ob irgend ein Menſch in dieſem Leben von der Sünde frey ſeyn könne? — iſt ſchlechterdings zu verneinen, wenn man 1) ſie in dem Sinn nimmt: ob der Menſch vermöge der ihm anerſchaffenen Freiheit und weil ihm jede Sünde verboten ſey, und jede zugerechnet werde, jede Sünde vermeiden könne, 2) wenn man aus den Beiſpielen ſündloſer Menſchen beweiſen wollte, daß der Menſch ohne alle Sünde ſeyn könne, 3) wenn man die Möglichkeit, ohne Sünde zu ſeyn, auf das ganze Leben des Menſchen beziehen wollte. Mit dem erſten ſtreitet, daß der Menſch nach dem Sündenfalle eine ſolche Freiheit nicht beſitzt, als hier vorausgeſetzt wird, mit dem zweiten und dritten, daß ſolche Beiſpiele gar nicht da ſind und nicht da ſeyn können, daß alle Menſchen mit der Erbſünde angeſteckt ſind, und dem=

159) Epiſt. 188. T. II. 529. de grat. et lib. arbitr. T, X. 474-491. de corrept. et grat. l. c. p. 501. 509.

dennach, wenn ſie auch in einem gewiſſen Zeitpuncte ohne Sünde geweſen ſind, doch vorher Sünder ſind. Bejahen aber muß man die Frage inſofern, als es möglich iſt, daß der Menſch durch die Gnade und den freien Willen von der Sünde geheilt werde, und dieſe Freiheit van der Sünde nicht auf das ganze Leben des Menſchen bezogen wird, indem auch der Gebeſſerte doch vorher Sünder war. Es hat alſo auch keine Menſchen gegeben, welche während ihres ganzen Lebens ohne Sünde waren. Nur Jeſus der Mittler zwiſchen Gott und Menſchen, und Maria, als ſeine Mutter, machen eine Ausnahme [160]).

IX.

Diejenigen, welche durch die Gnade geheiliget und ſeelig werden, waren von Gott ohne all ihr Verdienſt durch einen ewigen abſoluten Rathſchluß dazu prädeſtinirt. Nur Chriſten gehören zu dieſer Anzahl und auch unter dieſen nicht alle, die Heiden aber ſind gar keiner wahren Tugend fähig und ſammt den nicht durch die Gnade geheilten Chriſten durch einen gleichen Rathſchluß, aber von rechtswegen, zur Unſeeligkeit prädeſtinirt. Durch dieſe Prädeſtination wird die Freiheit und Sittlichkeit der Menſchen gleichfalls nicht aufgehoben, und ſie muß

160)De peccat. merit. et remiſſ. L. II. n. 6. 7. 34. de nat. et grat. contr. Pelag. T. X. 85 ſqq. Epiſt. ſive liber de perfectione juſtitiae hominis X. 112-128.

muß, obgleich mit Behutſamkeit, geprediget werden [160]).

Dieſe Sätze ergeben ſich meiſt von ſelbſt aus den vorhergehenden. Doch iſt nöthig, noch Folgendes hinzuzuſetzen. Die Heiden können nicht wahrhaft tugendhaft ſeyn, weil ſie den Glauben nicht haben. Jeſus der Sohn Gottes iſt nicht umſonſt geſtorben, nur durch Glauben an ihn empfängt man die Gnade und die Liebe zu Gott, welche die Quelle der Tugend iſt. Die ſogenannten tugendhaften Heiden näherten ſich Gott durch Einſicht, entfernten ſich aber von ihm durch Stolz, ihr Tugenden hatten nur den täuſchenden Schein der Tugend, ſie hatten dabei keinen wahrhaft guten Endzweck [161]). Die zur Seeligkeit erwählten ſind von Gott wahrhaft frei gemacht, ſie haben die Gabe der Beharrlichkeit im Guten und ſind darinn wie Gott, welcher frei iſt und nicht ſündigen kann [162]). Die Verworffenen ſind doch durch eigene Schuld verworffen, denn aus Freiheit haben ſie geſündiget und ſündigen fort und können alſo nicht fordern, daß ſie aus Gnade erwählt werden [163]). Die Prädeſtinationslehre muß geprediget werden, damit der Menſch ſich nicht ſeiner, ſondern Gottes rühme, neben ihr muß man

160) Man ſehe überh. die Schriften de praeſtinat. Sanctor. X. 521-542. de dono perſeverantiae 542-568.

161) Adv. Julian. L. IV. n. 16 ſqq.

162) De grat. et corrept. c. 11. 12. Opus imperf. contr. Julian. I, 102.

163) De perſev. Sanctor. c. 9. al.

man doch den Glauben und den Gehorſam predigen, damit diejenigen, welchen der Gehorſam geſchenckt werden ſoll, hören, was ſie zu thun haben. Wenige empfangen ohne dieſe Predigt durch Menſchen, von Gott oder den Engeln die himmliſche Lehre des Heils. Wir können nicht wiſſen, welche erwählt ſind, wir müſſen daher allen die Göttliche Lehre verkündigen, damit ſie Gott denjenigen, welche er erwählt hat, nützlich zu ihrem Heile mache [164]).

Lehren der beſonderen Moral.

I.

Der Selbſtmord iſt niemals erlaubt, doch gibt es Fälle, welche Nachſicht und Verzeihung verdienen, und andere, bei welchen es zweifelhaft iſt, ob nicht eine höhere göttliche Autorität eingetreten ſey.

Wenn man überhaupt keinen Menſchen morden darf, wenn höchſtens die Obrigkeit töd- ten

164) De dono perſever. X. 555 ſqq. Hier werden zugleich gewiſſe Redensarten verworfen und andere angegeben, welche man bei dem Predigen der Prädeſtinations-ehre gebrauchen ſoll. De corrept. et grat. c. 15.— Darauf daß Auguſtinus früher in Anſehung der Sünde Gnade und Vorherbeſtimmung ſich dem Pelagianismus näherte, konnte in der obigen Darſtellung keine Rückſicht genommen werden.

ten laſſen darf, wenn man auch einen Schuldigen nicht tödten darf, wo nicht das Geſetz die Erlaubniß dazu ertheilt, ſo iſt auch der Selbſtmord verboten. Die heil. Schrift hat ihn auch nirgends aus irgend einem Grunde erlaubt. Er iſt niemals Seelengröße; vielmehr iſt es Schwäche, wenn man die Uebel des Lebens nicht mit Standhaftigkeit und Geduld erträgt. Die Seele iſt größer, welche ein leidenvolles Leben eher trägt, als wegwirft, und die Urtheile der Menſchen, beſonders die gemeinen, welche gewöhnlich in die Finſterniſſe des Irthums gehüllt ſind, gegen das Licht und die Reinheit des Gewiſſens verachtet. Man darf ſich nicht morden, um Sünden zu verhindern, welche man wahrſcheinlich ſelbſt begehen würde, oder welche andere an uns begehen würden, oder wegen der Sünden, welche man ſchon begangen hat, oder aus Sehnſucht nach einem beſſeren Leben, immer iſt der Selbſtmord an ſich ein Verbrechen.

Die Jungfrauen, welche ſich getödtet haben, um nicht genothzüchtiget zu werden, verdienen Nachſicht und Verzeihung, ob ſie gleich im Irthum waren und wider das Moralgeſetz handelten. Warum ſollte ein Menſch, der nichts Böſes gethan hat, ſich ſelbſt Böſes thun, ſich einen Unſchuldigen, tödten, um nicht von einem Schuldigen Unrecht zu leiden, an ſich eine eigene Sünde begehen, damit nicht eine fremde Sünde an ihm begangen werde? Nothzucht entehrt die keuſche, ſich auf keine Weiſe hingebende, und widerſtrebende Weibsperſon nicht. Fremde Wolluſt befleckt ſie nicht.

Keuſch-

Keuſchheit iſt eine Tugend des Gemüths, nicht eine Eigenſchaft des Körpers. Jene hochgeprieſene Lucretia hat die unſchuldige, keuſche, genothzüchtigte Lucretia getödtet! Auch wenn ſie ſchuldig geweſen wäre, hätte ſie es nicht thun dürfen. Es war nicht die Liebe zur Keuſchheit, ſondern die Schwäche der Schaam. Sie ſchämte ſich der an ihr, ob gleich nicht mit ihr begangenen Schande. Das Römiſche ehrbegierige Weib fürchtete ſich davor, man möchte von ihr glauben, daß ſie das, was ſie aus Gewalt litt, freiwillig leiden würde, wenn ſie länger lebte. Da ſie ihr Gewiſſen den Augen der Menſchen nicht darſtellen konnte, ſo ſtellte ſie ihnen dieſe Selbſtbeſtrafung als einen Zeugen ihres Gemüths dar. Auch Cato's Selbſtmord floß doch aus Schwäche, aus Mangel an Kraft, Uebel mit ſtarker Seele zu dulden und die Pflicht unter Schwierigkeiten auszuüben. Regulus, welcher unter ehmals überwundenen Siegern lieber ein martervolles Leben führen, als ſich daſſelbe entreiſſen wollte, war größer, als er.

Zwar feiert die Kirche noch die Märtyrerfeſte einiger heiligen Jungfrauen, die ſich getödtet haben, um ihre Keuſchheit zu retten, aber dies beweist nicht, daß der Selbſtmord an ſich erlaubt ſey. Möglich iſt es, daß die Kirche auf eine glaubwürdige Weiſe einen höhern Befehl erhalten hat, ihr Andenken auf dieſe Art zu ehren, und daß die Jungfrauen im Gehorſam gegen eine göttliche Offenbarung gehandelt haben. Ein gleiches müſſen wir von Samſon glauben

Allein

Allein man überlege wohl, ob dieſer höhere göttliche Befehl nicht ungewiß ſey. Geſetzt aber auch, daß er gewiß wäre, ſo würde doch daraus noch nicht folgen, daß der Selbſtmord auch andern erlaubt ſey. Abraham wollte auf Gottes Befehl ſeinen Sohn ſchlachten, aber dürfen es deswegen auch andere thun 165)?

II.

Die Lüge iſt durchaus verboten, hat jedoch Grade der Unſittlichkeit.

Lügen heißt etwas Anderes in Gedanken haben und etwas Anderes durch Worte oder irgend ein Zeichen zu erkennen geben. Scherze ſind nie für Lügen gehalten worden, denn ſie verrathen durch den Ton und Affect des Scherzenden aufs deutlichſte, daß er nicht die Abſicht hat, zu täuſchen, ob er gleich nicht die Wahrheit ausſpricht. Eine ganz andere Frage iſt die: ob es ſich für ein vollkommenes Gemüth ſchicke, ſich Scherze zu erlauben. Iſt aber die Abſicht, die andern zu täuſchen oder in Irthum zu führen, bei der Lüge weſentlich oder hinreichend? Wenn einer wiſſentlich Unwahrheit redet, aber nur deswegen, weil er weiß oder meint, daß der andere ihm nicht glauben werde, iſt das eine Lüge? Er kann ja die Abſicht haben, ihn auf die Wahrheit zu führen. Derjenige, mit welchem er ſpricht, wird dadurch, daß er ihm nicht glaubt, nicht getäuſcht. Einer, der die Wahrheit redet, kann gerade die Abſicht haben, zu

165) De civit. Dei I, 17-26.

zu täuſchen, weil er weiß, daß man ihm nicht glauben wird. Wenn die Lüge eine Rede iſt, mit dem Vorſatz, Falſches zu reden, ſo hat der eher gelogen, welcher etwas Falſches ſagen wollte und ſagte, ob er es gleich nicht in der Abſicht ſagte, zu täuſchen; wenn aber die Lüge jede Rede iſt, mit der Abſicht zu täuſchen, ſo hat nicht jener, ſondern dieſer gelogen, welcher dadurch, daß er die Wahrheit ſagte, täuſchen wollte; wenn die Lüge jede Rede iſt mit dem Willen irgend einer Falſchheit, ſo haben beide gelogen, weil jener etwas Falſches redete, dieſer aber das Wahre, was er redete, für falſch gehalten wiſſen wollte. Wir werden alsdann jede Lüge vermeiden, wenn wir das, was wir für wahr halten, da, wo es nöthig iſt, ausſprechen und andere von dem, was wir ſprechen, überzeugen wollen [166].

Jede Lüge iſt Sünde. Das Aeuſſere ſoll mit unſerem Inneren übereinſtimmen. Die Sprache iſt nicht dazu geſtiftet, daß die Menſchen ſich untereinander täuſchen und betrügen ſollen, ſondern damit einer dem andern ſeine Gedanken bekannt mache [167]. Die Wahrheit verdient, daß wir ſie mehr, als uns ſelbſt lieben [168]. Es gibt Handlungen, die durch den Zweck böſe oder gut werden, andere, welche an ſich ſchon Sünden ſind; die Lüge gehört zu den letzten [169]. Derjenige, welcher lehrt, man dür-

166) De Mendac. T. VI. p. 307. n. 2-4.

167) Enchir. n. 7.

168) De Mendac. n. 10.

169) Contra mendac. n. 18.

dürfe oder ſolle lügen, will den Schein haben, daß er die Wahrheit lehre. Wie kann aber die Lüge aus der Wahrheit hervorgehen? Es iſt alſo nicht wahr, daß man lügen ſoll, und was nicht wahr iſt, muß man auch niemand lehren [170]. Nur wenn man zeigen könnte, daß durch die Lüge ein ewiges Gut erreicht werden könne, würde folgen, daß man zuweilen lügen dürfe. Allein wenn es ein ewiges Gut gibt, was nicht in der ewigen Wahrheit begriffen iſt, ſo wird es nicht wahr und alſo auch kein Gut ſeyn, weil es falſch iſt. Die Autorität der Lehre ſelbſt wird dadurch untergraben und zerſtört, wenn wir diejenigen, welche wir zu derſelben führen wollen, durch eine Lüge überreden, daß man zuweilen lügen müſſe. Wie kann man wiſſen, ob wir nicht ſelbſt lügen, indem wir verlangen, daß andere glauben ſollen [171].

Es gibt viele verſchiedene Gattungen von Lügen. Man lügt, wenn man ſeinen Glauben verleugnet, wenn man ſich bei dem Vortrage der Religion verſtellt oder die Lehren derſelben abſichtlich entſtellt. Es gibt Lügen, welche jemand ſchaden und niemand nützen, welchen dem einen nützen und den andern ſchaden, welche niemand ſchaden und jemand nützen, es gibt Lügen bloß aus Luſt zu lügen und zu täuſchen, bloß um durch ein angenehmes Geſchwätz zu gefallen, es gibt Lügen, um Verbrechen zu verhindern, die an uns oder andern begangen werden ſollen, um

an-

170) l. c. n. 37.
171) De Mendac. n. 10. 11.

andere zur zeitlichen oder ewigen Wohlfahrt zu führen. Allerdings ſind die Lügen, bei welchen man doch eine gute, wohlthätige Abſicht hat, nicht ſo ſündlich, als diejenigen, bei welchen man einen boshaften und ſchädlichen Zweck hat, allein jene ſind doch auch Sünden, obgleich die Abſicht an ſich löblich iſt, die Lüge iſt nie das geringere, ſondern immer das größere Uebel [172].

Was die Bibel betrift, ſo muß man in derſelben die Lehren und Vorſchriften, welche die Lüge betreffen, die Beiſpiele von Lügen, welche in derſelben vorkommen und hier wiederum die Beiſpiele der Heiligen und Gerechten von den Beiſpielen anderer Perſonen wohl unterſcheiden.

Obgleich einige aus Schriftſtellen beweiſen, daß man niemals lügen ſoll, andere dagegen aus gewiſſen Schriftſtellen die Zuläſſigkeit der Lüge darthun wollen, ſo wird doch keiner ſagen können, in irgend einem Beiſpiele oder einer Lehre der Bibel gefunden zu haben, daß man die Lüge lieben oder nicht haſſen ſoll [173].

Es

172) Enchir. n. 6. ſq. De mendac. n. 25.

173) De Mendac. n. 38. Haec omnis diſputatio quamvis alternet, aliis aſſerentibus, nunquam eſſe mentiendum et ad hoc divina teſtimonia recitantibus, aliis contradicentibus et inter ipſa verba divinorum teſtimoniorum mendacio locum quaerentibus, nemo tamen poteſt dicere, hoc ſe aut in exemplo aut in verbo ſcripturarum invenire, ut diligendum vel non odio habendum ullum mendacium videatur.

Es iſt eine äuſſerſt verderbliche Meinung, daß in den bibliſchen Büchern, ſofern ſie heilig ſind, eine Lüge vorkomme d. h. daß die Menſchen, durch welche uns die Schrift dargereicht und geſchrieben worden iſt, in ihren Büchern etwas gelogen haben: denn, wenn man auch nur Eine ſolche Lüge zugibt, ſo wird kein Theil dieſer Bücher übrig bleiben, wo man nicht gleichfalls, ſobald er Schwierigkeiten in der Moral macht oder in der Glaubenslehre etwas Unglaubliches in ſich faßt, gleichfalls eine Lüge annehmen könnte [174].

Was die im A. T. angeführten Lügen betrift, ſo behaupten viele, welche alle Lügen verwerfen, alles, was davon in dieſen Büchern erzählt werde, könne figürlich verſtanden werden, was aber figürlich geſchehe oder geſagt werde, ſey keine Lüge, es drücke eine gewiſſe Bedeutung für diejenigen aus, welchen es beſtimmt ſey; die Männer, welche zu den prophetiſchen Zeiten in Anſehen ſtanden, haben alles, was von ihnen aufgezeichnet ſey, prophetiſch gethan oder geſagt, auch ſey ihnen prophetiſch begegnet, was ihnen auf eine ſolche Art begegnete, daß es durch denſelbigen prophetiſchen Geiſt dem Ge-

174) Epiſt. 28. — Admiſſo enim ſemel in tantum autoritatis faſtigium officioſo aliquo mendacio, nulla illorum librorum particula remanebit, quae non ut cuique videbitur vel ad mores difficilis vel ad fidem incredibilis, eadem pernicioſiſſimâ regulâ ad mentientis auctoris conſilium officiumque referatur.

Gedächtniß und der Schriſt anvertraut wurde [175]. Man kann dies dahin geſtellt ſeyn laſſen, und auch ohne dieſe Vorausſetzungen auskommen. Verſchiedene in der heil. Schriſt erzählte angebliche Lügen ſind keine Lügen, die daſelbſt angeführten offenbaren Lügen ſind nicht nachzuahmen. Nicht alles, was im A. T. von heiligen und gerechten Männern erzählt wird, müſſen wir in die Sittenlehre übertragen, ſondern auch hieraus lernen, was der Ausſpruch des Apoſtels für eine Ausdehnung habe: So wir im Geiſt leben, ſo laſſet uns auch im Geiſte wandeln, Gal. 6, 1. Im N. T. werden von heiligen und gerechten gar keine Lügen erzählt [176]. Als Paulus den Petrus beſtrafte, weil er die Heidenchriſten zur Beobachtung des Moſaiſchen Geſetzes anhalten wollte, ſo verſtellte er ſich nicht, und widerſprach ihm nicht zum Scheine öffentlich, um der Heiden willen und um ſie zu gewinnen, ſondern es war ihm ſehr Ernſt damit [177].

III.

Die Ehe iſt nichts Böſes, ſie hat vielmehr manches Gute, aber die keuſche Eheloſigkeit iſt beſſer.

Die Ehe iſt nicht bloß in Vergleichung mit der Hurerei, ſondern an ſich gut und ohne Sünde. Dies erhellt ſchon daraus, weil die Eheſcheidung, auſſer

175) De mendac. n. 7.

176) Contr. mendac. n. 22. 31. de mendac. n. 8.

177) Epiſt. 40. 82 opp. II. 63. f. 143. ſeqq.

auſſer im Falle der Hurerei, verboten iſt, nach derſelben die Widerverheirathung gleichfalls verboten wird, und ſelbſt nach der Scheidung der Ehebund noch fortdauert, ſo, daß auch die Geſchiedenen noch Gatten ſind. Die Ehe iſt auch etwas Gutes als Freundſchaft und Verbindung der Gemüther. Sie hat das Gute an ſich, daß die jugendliche Unenthaltſamkeit, ob ſie gleich fehlerhaft iſt, auf das ehrbare Geſchäft der Kinderzeugung zurückgeführt wird. Die fleiſchliche Luſt wird beſchränkt und gewiſſermaſſen ſchaamhafter, wenn ſie durch die älterliche Liebe gemäßiget wird. Die Gatten, welche ſich die eheliche Pflicht leiſten, ſollten ſie es auch nicht mit der erwünſchten Mäßigung thun, und welche die Ehe nicht brechen, halten ſich doch Treue, welche auch in Rückſicht auf körperliche und niedrige Dinge ein groſſes Gut der Seele iſt. Es iſt gut, Kinder zu zeugen, Vater und Mutter zu ſeyn. Der eheliche Beyſchlaf iſt nur dann Sünde, wenn er aus Wolluſt geſchieht, jedoch eine verzeihliche Sünde, indem der Ehebruch eine tödtliche iſt. Auch Verheirathete können heilig ſeyn, und gleichwie die Mahlzeiten der Gerechten beſſer ſind, als die Faſten der Böſen, ſo ſind die Ehen der Glaubigen der Eheloſigkeit der Gottloſen vorzuziehen. Die Ehe wird vom Apoſtel nicht aus bloßer Nachſicht erlaubt, ſondern nur der Beyſchlaf in der Ehe aus bloßer Wolluſt 1 Cor. 7, 36. 28. Die Ehe wird vorzüglich dadurch gut, wenn Gatten ehrbar, züchtig, einträchtig leben, und ihre Kinder gewiſſenhaft erziehen.[178]. Doch

178) De bono conjug. VI. 233. ſqq. beſonders n. 3. 4. 7. 8. 11. 13. 32. de ſancta virginit. l. c. 249. ſqq. n. 12. de nuptiis et concupiſc. X. 187. 224.

Doch iſt die gänzliche Enthaltſamkeil weit vorzuziehen. Seit dem Sündenfalle kann das Geſchlecht nur durch ſündliche Wolluſt fortgepflanzt werden, welches vorher ohne eine ſolche Wolluſt hätte geſchehen können, 179), Uebrigens war die Ehe ehemals nothwendig, um das Volk Gottes fortzupflanzen, aus welchem Chriſtus erſtehen ſollte. Jetzt aber, wo geſagt iſt: Wer es kann, der thue es, ſoll ſie nur von denjenigen eingegangen werden, die ſich nicht enthalten können. So wie die Liebe beſſer iſt, als das Wiſſen, ſo iſt die Eheloſigkeit beſſer als die Ehe. Wenn die Ehe der Frommen beſſer iſt, als die Eheloſigkeit der Gottloſen, ſo wird nicht die Ehe der Eheloſigkeit, ſondern die Frömmigkeit der Gottloſigkeit vorgezogen 180). Die Eheloſigkeit iſt nicht bloß deswegen vorzuziehen, weil ſie mit wenigen Sorgen verknüpft iſt, ſondern weil ſie weniger ans Weltliche feſſelt und einer höhern künftigen Seeligkeit theilhaftig macht. Die Pflichten der Ehe ſind menſchlich, die der Eheloſigkeit engliſch. Die Virginität wird nicht deswegen, weil ſie Virginität iſt, geehrt, ſondern weil ſie Gott geweiht iſt; ſie wird nicht bloß mit dem Körper, ſondern auch mit dem Geiſte gehalten. Der Ruhm und das Verdienſt der Virginität iſt gröſſer, wenn die Ehe nicht als etwas Böſes betrachtet wird, ſie iſt alsdann nicht bloß Vermeidung des Böſen, ſondern höhere Vollkom-

179) Oper. imperf. contr. Julian. L. V. T. X.

180) De bon. conj. n. 3. 8.

kommenheit. [181]). Wenn aber alle ſich der Ehe enthalten wollten, wie würde das menſchliche Geſchlecht beſtehen? O daß alle es wollten, in der Liebe, aus reinem Herzen, gutem Gewiſſen und ungefärbtem Glauben, ſo würde Gottes Stadt eher voll werden, und das Ende der Welt beſchleuniget werden, 1 Tim. 1, 5. 1 Kor. 7, 7. 29. [182]). Das Gelübde der Keuſchheit zu brechen, iſt zwar verwerflich, aber ſolche Ehen ſind doch wahre Ehen, kein Ehebruch, ſie haben das Gute aller Ehen an ſich [183]).

IV.

Die wiederholte Ehe, ſelbſt die dritte, vierte u. ſ. f. iſt nicht verboten, doch hat die Wittwenſchaft groſze Vorzüge vor der Wiederverheirathung.

Wenn die Ehe nichts an ſich Böſes iſt, ſo iſt es auch die wiederholte Ehe nicht. Gleichwie durch das Gute der heiligen Virginität die Eine Ehe nicht verdammt wird, ſo wird auch durch die Viduität die wiederholte nicht verdammt. Uebrigens liegt in der Viduität eine gewiſſe Heiligkeit, und die Wittwe wird vom Paulus der Jungfrau gleich geachtet [184]).

V.

181) De ſanct. virg. n. 8. 12. 14, 21-29.

182) de bon. conj. n. 11.

183) De bono viduitat. n. 12-14. T. VI. 171. ſqq.

184) De bono viduit. n. 4-16. 15.

V.

Der Ehebruch iſt bei Männern ſchlechter, als bei Weibern, weil jene als Männer mehr Kraft haben, als die Weiber, und weil es ihnen mehr zukommt, die Weiber durch Tugend zu überwinden, und durch Beiſpiel zu regieren. Sowohl der Ehebruch des Mannes als der Frau iſt Grund zur Eheſcheidung, übrigens hat Paulus 1 Cor. 7, 11. 39. verordnet, daß eine Geſchiedene vor dem Tode ihres Mannes nicht wieder heirathen darf [185]).

VI.

Das Mönchsleben iſt das vollkommnere Leben, doch muß es mit Arbeitſamkeit, und überhaupt mit Ausübung der gemeinen Chriſtentugenden verknüpft ſeyn.

Die reine Keuſchheit, die Losreiſſung vom Irdiſchen und den verführeriſchen Reizen der Welt, die Anſchauung Gottes, zu welcher man nur durch Reinheit des Geiſts und Herzens gelangt, machen das Mönchsleben zu einem höheren

185) De conjug. adulterin. T. VI. 283-306. In dieſem Buche legt Auguſtinus über die Lehre von der Ehe überhaupt das merkwürdige Geſtändniß ab: Quaeſtionem de conjugiis obſcuriſſimam et implicatiſſimam eſſe non neſcio. Nec audeo profiteri omnes ſinus ejus vel in hoc opere vel in alio me adhuc explicaſſe vel jam poſſe, ſi urgear, explicare 1, 32.

ren, vollkommneren Leben. Auch der Anachorete liebt die Menſchen, aber durch die Contemplation deſſen, was vortreflicher iſt, als das Menſchliche, wird es ihm möglich, ohne Menſchen zu leben. In dieſer Contemplation findet er ſich höchſt ſeelig. Das Cönobitiſche Leben hat übrigens die Vorzüge, daß mehrere ſich wechſelſeitig belehren, erbauen und ſich Beiſpiele der Tugend darbieten können, daß ſie gemeinſchaftlich arbeiten, und mit dem, was ihnen von ihrer Hände-Arbeit übrig bleibt, den Armen wohlthun können [186]). Die Mönche ſollen arbeiten, ſie können die evangeliſche Vorſchrift nicht für ſich anführen, daß man um Nahrung und Kleidung unbekümmert ſeyn ſoll. Dies iſt gar wohl mit der Arbeitſamkeit vereinbar, welche auch Paulus ausdrücklich vorſchreibt, und durch ſein Beiſpiel beſtätiget. Man muß ohne ängſtliche Sorgen und Habſucht arbeiten. Doch mögen auch die Glaubigen den leiblichen Bedürfniſſen der Knechte Gottes zu Hülfe kommen. Leſen, Singen und Beten läßt ſich mit der Arbeit vereinigen. Der Mönch, welcher nicht arbeitet, verſucht Gott. [187]).

VII.

Der Todſchlag iſt nicht erlaubt, ausgenommen, wenn ihn Gott gebietet, entweder durch ein Geſetz, oder durch einen ausdrücklichen einer Perſon gegebenen Befehl. Man

186) De morib. eccl. cath. et Manich. l. n. 65-67.

187) De opere monachor. T. VI. 347-367.

Man darf einen andern nicht einmal bei der Nothwehr tödten [188]). Diejenigen aber, welche auf Gottes Befehl Kriege geführt haben, oder als Obrigkeiten, dem Geſetze gemäß, Schuldige zum Tode verdammen, ſündigen nicht. Abraham, der auf Gottes Befehl ſeinen Sohn ſchlachten wollte, wird deshalb gelobt. Simſon kann nur dadurch entſchuldiget werden, daß er ſich ſelbſt mit den Feinden unter den Ruinen eines Hauſes begrub, weil der Geiſt, der durch ihn Wunder that, es ihm eingab und gebot [189]). Doch kann aus dem N. T. kein Beyſpiel angeführt werden, daß ein Gerechter einen Menſchen getödtet hätte [190]).

VIII.

Nur der Glaubige und Fromme iſt ein würdiger und gerechter Beſitzer der Güter dieſer Welt.

Man beſitzt eigentlich nur diejenigen Güter des Eigenthums mit Recht und auf eine würdige Weiſe, welche man auf eine rechte, tugendhafte Weiſe gebraucht, und an welche man ſein Herz nicht hängt. Da dies nur die Frommen und Glaubigen thun, ſo beſitzen nur ſie dieſe Güter mit Recht, die Gottloſen und Unglaubigen aber beſitzen ſie mit Unrecht, ſie ſind bei ihnen fremdes Eigenthum. Uebrigens iſt dies in der gegenwärtigen

188) Epiſt. 47.
189) De civit. Dei 1, 21.
190) Epiſt. 44. 11. 10.

tigen Welt nicht zu ändern. Dieſe Idee des Eigenthumsrechts kann hienieden nicht aufgeführt werden. Die Ungerechtigkeit der übel Beſitzenden wird hier geduldet; es werden unter ihnen ſogenannte bürgerliche Rechte feſtgeſetzt, nicht als wenn dadurch bei ihnen der Gebrauch gut und rechtmäßig würde, ſondern damit nicht gröſſeres Uebel entſtehe. Die Glaubigen und Frommen beſitzen nicht nur das mit Recht, was ſie wirklich haben, ſondern ſie ſollten von Rechts wegen alles haben, weil nur ſie es recht gebrauchen würden, allein dahin wird es nie auf dieſer Erde kommen, auch verachten die Glaubigen dieſe Güter. Es giebt aber einen Staat Gottes in der Ewigkeit, wo nur Fromme und Gerechte wohnen, wo nur ſie herrſchen, wo Alle nur wahres Eigenthum beſitzen werden [192].

IX.

192) Epiſt. 153. T. II. p. 405 Jam ſi prudenter intueamur, quod ſcriptum eſt: Fidelis hominis totus mundus divitiarum eſt, infidelis autem nec obolus (LXX. Prov. 17. nach V. 6.) nonne omnes, qui ſibi videntur gandere licite conquiſitis eisque uti neſciunt, aliena poſſidere convincimus? Hoc enim certe alienum non eſt, quod jure poſſidetur, hoc autem jure quod juſte et hoc juſte quod bene. Omne igitur quod male poſſidetur, alienum eſt, male autem poſſidet, qui male utitur; cernis ergo, quam multi debeant reddere aliena, ſi vel pauci, quibus reddantur, reperiantur, qui tamen ubi ubi ſunt, tanto magis iſta contemnunt, quanto ea juſtius poſſidere potuerunt. Juſtitiam quippe et nemo male habet et qui non dilexerit non habet. Pecunia vero et a malis male habetur, et a bonis tanto melius habetur, quanto minus amatur. Sed

IX.

Man muß jedoch demjenigen, welchem man ſein Eigenthum auf irgend eine Art entzogen, nach menſchlichen Geſetzen und Sitten Wiedererſtattung leiſten, wenn es anders nicht abſolut unmöglich iſt [193]. Der Diebſtahl iſt überhaupt verboten, wo ihn nicht Gott unter gewiſſen Umſtänden und in Beziehung auf die niedern Stuffen der ſittlichen Cultur, auf welcher gewiſſe Menſchen ſtehen, erlaubt oder befiehlt. So haben die Iſraeliten auf Gottes Befehl oder Erlaubniß von den Egyptiern die geborgten goldenen und ſilbernen Gefäſſe behalten, weil die Egyptier es verdienten, auf dieſe Weiſe beſtraft zu werden, weil es den Iſraeliten bei

Sed inter haec toleratur iniquitas male habentium, et quaedam inter eos jura conſtituuntur, quae appellantur civilia, non quod hinc ſiat ut bene utentes ſint, ſed ut male utentes minus moleſti ſint, donec fideles et pii, quorum jure ſunt omnia, qui vel ex illis ſiunt vel inter illos tantisper viventes malis eorum non obſtringuntur, ſed exercentur, perveniant ad iſtam civitatem, ubi haereditas aeternitatis eſt, ubi non habet niſi juſtus locum, nonniſi ſapiens principatum, ubi poſſidebunt quicunque ibi erunt vere ſua, Epiſt. 93. p. 190. Res quaeque terrena non recte a quoquam poſſideri poteſt, niſi vel jure divino, quo cuncta juſtorum ſunt, vel jure humano, quod in poteſtate regum eſt terrae, ideoque res veſtras falſo appellatis, quas nec juſti poſſidetis et ſecundum leges regum terrenorum amittere juſſi eſtis. — Dies iſt zu den Donatiſten geſagt.

193) Epiſt. 154, n. 20. ſqq.

bei ihrer geringen ſittlichen Bildung zukam, einen Feind auf dieſe Art zu betrügen, weil Gott wollte, daß ſie dieſen, ihrer ſchwachen Ausbildung angemeſſen n Lohn für ihre viele Mühe und Arbeit haben ſollten. Von Stärkeren und von Chriſten aber wird eine höhere Tugend gefordert [194].

X.

Ketzer muß man durch alle Mittel der Belehrung und der Milde zum wahren Glauben zu führen ſuchen. Wenn aber dieſe Mittel nicht helfen, und die Ketzer hartnäckig ſind, die wahre Kirche anfallen, ſelbſt Gewaltthätigkeiten und Grauſamkeiten ausüben, ſo muß man zu ihrem eigenen Beſten Zwang, Gewalt, und Strafen, nur keine Lebensſtrafen, gegen ſie anwenden.

Es iſt freilich beſſer, wenn man die Menſchen zum wahren Glauben durch Unterricht leitet, als wenn man ſie durch Furcht und Strafen dazu antreibt. Aber dieſes Mittel iſt nicht bei allen anwendbar und hinreichend, und man hat Beiſpiele genug, daß Menſchen zuerſt durch Furcht und Strafen zur wahren Kirche und darauf durch Belehrung zur wahren Ueberzeugung und zu einem gottſeeligen Leb n geführt worden ſind. Manche halten ſich bloß deswegen zu den Ketzern, weil ſie ſich, ob ſie gleich beſſere Einſichten haben, vor ihren

194) Lib. de diverſis quaeſtion. 83. quaeſt. 53. T. VI. 16. ſ.

ihren Mitbrüdern fürchten, und freuen ſich, wenn ſie durch die Gewalt, welche man gegen ihre Secte anwendet, Gelegenheit bekommen, ſich von derſelben loszumachen. Manche bleiben bloß deswegen Kezer, weil ſie in der Kezzerei erzogen und in derſelben durch Gewohnheit verhärtet ſind, und die katholiſche Wahrheit nicht kennen; ſie können nur durch gewaltſame Mittel auf einen beſſern Weg gebracht werden. Es iſt wahre Feindesliebe, wenn die Katholiken die Kezer durch ſcharfe Maaßregeln in die Lage verſezen, daß ſie den Irthum verlaſſen, zur Wahrheit, Beſſerung und Seeligkeit gelangen können. Auch Gott ſchreckt und ſtraft die Menſchen zu ihrer Beſſerung. Jeſus läßt den Hausvater in der Parabel ſagen: **Nöthiget ſie hereinzukommen.** Paulus wird von Chriſtus durch Verblendung zum wahren Glauben genöthiget und erhält ſein Geſicht erſt wieder, nachdem er ein Mitglied der heil. Kirche geworden iſt. Die wahre Kirche darf keine Verfolgung leiden: denn dies wäre nicht Verfolgung um der Gerechtigkeit willen, ſondern ſie muß die Böſen und Ungläubigen aus Liebe und zu ihrer Beſſerung verfolgen. In den erſten Zeiten der Kirche konnte man die weltlichen Regenten noch nicht um Hülfe wider die Feinde der Kirche anflehen, jezt iſt die Zeit eingetreten, wo es glaubige Fürſten giebt, wo nicht mehr die Chriſten, ſondern die Gottloſen leiden ſollen. Die Kezer werden durch Strafen veranlaßt, darüber nachzudenken, warum ſie leiden und den Irthum fahren zu laſſen. Chriſtliche Regenten ſind ver-

verpflichtet, in ihren Reichen eben ſo wenig den Unglauben und die Entheiligung der Religion als andere Laſter zu dulden [194].

XI.

Die Märtyrer und Heilige muß man als Männer Gottes verehren aber nicht anbeten, wie die Heiden ihre Götter, noch ihnen Opfer bringen. Man muß ſich um ihre Fürbitten bewerben, durch welche den Glaubigen viele göttliche Wohlthaten zu Theil werden [195]. Auch durch das Zeichen des Kreuzes und die Reliquien ſind manche Wunder bewirkt worden [196]. Jede Bilderverehrung aber iſt des Chriſten unwürdig, weil ſie mit dem heidniſchen Götzendienſte Aehnlichkeit hat. [197].

Man wird in dieſem Syſteme der Moral des Auguſtinus, wenn ich es ſo nennen darf, einen Grad von Wiſſenſchaftlichkeit, Reinheit und Strenge bemerken, wie man ſie nicht leicht bei einem andern Kirchenvater finden wird. Wenn andere mit Bewunderung von dem ſchwärmeriſchen Selbſtmorde der Jungfrauen, deren Keuſchheit in Gefahr iſt, reden, ſo bittet er nur um Verzeihung für ſie, zerſtört

194) Epiſt. 93 u. 185. T. II. 180 ſqq. 489 ſqq.

195) Serm. 159. 284. 285. 302. T. V. p. 533. 798. 800. 855. De civit. Dei VIII, 27.

196) De civit. Dei XXII, 8.

197) De mor. eccl. cath. I, 34. Serm. II. in Pſalm. 113. T. IV. 946 ſqq.

ſtört den falſchen moraliſchen Schimmer, der um ſolche Handlungen verbreitet wurde, und ſetzt die ſtrengen Gebote der Pflicht an ſeine Stelle. Wenn ſo manche Lüge und Betrug zu frommen Zwecken für erlaubt und verdienſtlich erklären, ſo redet er der reinen Wahrhaftigkeit das Wort und ergründet dieſen ganzen Gegenſtand mit großer Tiefe. Wenn manche andere von der Ehe nur Böſes ſagen, ſo ſucht er das Gute in derſelben auf. Wenn andere die wiederhohlte Ehe für Sünde erklären, ſo erklärt er ſie eben ſo wenig für verboten, als die erſte. Wenn andere der Bilderverehrung das Wort redeten, ſo verwirft er ſie. Wenn Auguſtinus lehrt, daß nur die Frommen und Glaubigen gerechte und würdige Beſitzer der Güter dieſer Welt ſeyn, daß ſie von rechtswegen alle beſitzen ſollten, und daß erſt in der zukünftigen Welt unter den Seligen ein Zuſtand entſtehen werde, wo alle alles mit Recht und als vollkommenes Eigenthum beſitzen werden — ſo muß man dies als eine moraliſche Idee betrachten, durch welche die bürgerliche und weltliche Ordnung gar nicht geſtört werden ſollte. Auch wir lehren, daß nur der Tugendhafte, welcher die Güter der Erde zu guten Zwecken gebraucht und ſie nicht höher ſchätzt, als ſie es verdienen, des Beſitzes und Genuſſes derſelben würdig ſey und ein moraliſches Recht auf ſie habe. Nach der Lehre des Auguſtinus aber war nur der Glaubige und Fromme der Tugendhafte. Barbeyrac thut ihm wirklich Unrecht, wenn er ihm Schuld gibt, er habe hier einen abſcheulichen

Grund-

Grundſatz aufgeſtellt, welcher die menſchliche Geſellſchaft umſtürze, und er hätte wohl gern die beſtehenden bürgerlichen Geſetze über das Eigenthum aufgehoben, um Alles in die Hände der Glaubigen zu bringen. Auguſtinus hat beſtimmt genug erklärt, daß er mit ſeinem Grundſatze nichts in den bürgerlichen Rechten abändern wolle, daß ſeine Idee in dieſer Welt nicht ausführbar ſey, und daß, wenn man es verſuchen wollte, ſie auszuführen, die Guten und Glaubigen nur deſto übler fahren würden. Eben deswegen iſt es auch ungerecht, wenn Barbeyrac andere Stellen des Auguſtinus, wo er bloß vom bürgerlichen Rechte redet, in einen Widerſpruch mit jener Behauptung vom Rechte der Glaubigen ſetzt. Auch Ceillier hat dieſe nicht durchaus glücklich vertheidiget, weil er ſich nicht zum wahren Sinn derſelben emporheben konnte. An einem Hauptpuncte ſtieß ſich die Reinheit der Moral des Auguſtinus, an der Heiligkeit und göttlichen Eingebung der Bibel. Er fand in derſelben hie und da Vorſchriften, welche ſich widerſprachen, namentlich im A. T. ſolche, welche mit Vorſchriften des N. T. im Widerſpruche ſtanden. Er fand hie und da Beiſpiele von Heiligen und Gerechten in der Bibel angeführt und geprieſen, welche mit ſeinen reinen moraliſchen Ideen und den Vorſchriften des Evangeliums nicht übereinſtimmten. In ſolchen Fällen half er ſich, da er das Anſehen der Bibel nicht im Geringſten ſinken laſſen wollte und für äuſſerſt wichtig hielt, es auf alle Weiſe zu erhalten, auf eine doppelte Weiſe. Er ...n an, daß Gott wirklich etwas erlauben oder

ge=

gebieten könne, was nach den Grundſätzen der reinen Vernunft- und Chriſtusmoral verboten ſey, und daß derjenige, welcher einen ſolchen geoffenbarten Willen Gottes befolge, nicht ſündige, ſondern ſeine Pflicht thue. Um aber doch dabei noch das Anſehen und den Rang der reineren Moral zu erhalten, nahm er zugleich an, daß die Offenbarung der Moral ihre Stuffen gehabt, und daß ſich Gott in ſeinen Vorſchriften nach Zeitumſtänden, nach der Fähigkeit und Empfänglichkeit, nach der Rohigkeit oder Cultur der Menſchen gerichtet habe. Im neuen Bunde aber nahm er die höchſte Stuffe der moraliſchen Gottesoffenbarung an und gab in demſelben keine Vorſchrift und kein Beiſpiel eines Heiligen zu, welches mit den reinſten ſittlichen Grundſätzen im Widerſpruche ſtehe.

Die Verfolgung der Ketzer und die Zwangsmittel, um ſie zur Gemeinſchaft der wahren Kirche zu führen, hatte Auguſtinus zuerſt für unerlaubt und zweckwidrig gehalten, weil dadurch nur Heuchler und verſtellte katholiſche Glaubige gebildet würden, in der Folge aber verwarf er dieſe Meinung, weil er einſah, wie viel Uebel ſie ſtiften, wenn man ihnen keine Gewalt entgegenſetze, und wie viel Gutes bei ihnen ſelbſt durch eine ſcharfe Zucht bewirkt werden könne [198]). Es hat auch wohl keinen Zweifel, daß er der erſte unter den Kirchenvätern war, welcher die Gründe für gewaltſame Maasregeln gegen die Ketzer aus der Vernunft und

198) Retractt. II, 5. Epiſt. 93, n. 17.

und heil. Schriſt deducirte, daß dieſe ſeine Gründe nachher von allen denjenigen, welche gleicher Meinung waren, wiederhohlt worden ſind, und furchtbare Wirkungen hervorgebracht haben. Es läßt ſich jedoch Einiges zu ſeiner Entſchuldigung wo nicht Rechtfertigung ſagen. Es waren halsſtarrige, wütende, raſende Donatiſten, welche ihn zuerſt zu dieſen Behauptungen veranlaßten. Zwar hat er auch gegen die Pelagianer dieſelben Grundſätze aufgeſtellt, und auch gegen ſie durch ſein Anſehen bei Hof Strafgeſetze veranlaßt, allein damals hatte ſich ſeine Denkart in Anſehung dieſes Puncts ſchon feſtgeſetzt, welcher man wenigſtens ſo viel zugeſtehen muß, daß ſie conſequent war und mit ſeinem übrigen Syſteme gut zuſammenhieng. Wenn die ganze Tugend und Seeligkeit der Menſchen von der Verbindung mit der wahren Kirche und der Annahme ihres Glaubens abhieng, wenn dieſe Kirche eine von Gott unmittelbar geſtiftete Anſtalt war, ſo war es erlaubt, ja Pflicht, den Feinden dieſer Kirche, welche ſie beeinträchtigten, beſtritten, angriffen, ihr Gebiet zu beengen und ihre weitere Ausbreitung zu verhindern trachteten, Gewalt entgegenzuſetzen. Die Ketzerei war jetzt ein Verbrechen, welches in das tiefſte moraliſche Verderben und in Unſeeligkeit ſtürzte, und deſſen weiterer Vorbereitung auch durch die weltliche Macht geſteuert werden mußte. Und wenn die Erfahrung lehrte, daß durch Drohungen, Strafen und Verfolgungen wirklich viele Ketzer für die wahre Kirche gewonnen und aufrichtige Bekenner ihres Glaubens werden, warum ſollten

ſie

ſie nicht zu ihrem eigenen Beſten angewandt werden? Wenn der falſche Glaube auch Unheil und Unſeegen über die weltlichen Reiche brachte, die Sitten verdarb, das Wohl der Staaten untergrub, den Staat Gottes auf Erden gefährdete, warum ſollte er nicht mit Gewalt bekämpft werden? Uebrigens hat Auguſtinus ſelbſt Lebensſtrafen der Ketzer nicht für erlaubt gehalten, und als ſie gegen die Donatiſten angeordnet wurden, ſie abzuwenden geſucht.

Die vier Männer, deren Moral bisher dargeſtellt worden iſt, ſind nicht nur die einzigen aus der lateiniſchen Kirche im vierten und fünften Jahrhundert, welche zu einer ſolchen Darſtellung Stoff darbieten konnten, ſondern ſie ſind auch auf mehrere Jahrhunderte hin die letzten. Bei ihren Zeitgenoſſen unter den lateiniſchen Kirchenvätern findet man nur hie und da moraliſche Gedanken und kurze Ausführungen in ihren Schriften ausgeſtreut, welche nicht leicht etwas Ausgezeichnetes an ſich haben. Sie, ſo wie die ſpätern Kirchenſchriftſteller beſchäftigen ſich weit mehr mit Dogmatik, Polemik, Exegeſe, als mit Moral, und, wo ſie auch der letzten ihren ſchriftſtelleriſchen Fleiß widmen: da iſt an etwas Umfaſſendes, Wiſſenſchaftliches und Gelehrtes nicht zu denken. Den Lehrbegriff der katholiſchen Kirche auszubilden und ihn wider ſeine Gegner zu vertheidigen, die innere und äuſſere Verfaſſung der Kirche, ihre Rechte und Gebräuche auch in Schriften feſtzuſetzen, dies wurde jetzt das wichtigere Geſchäft

ſchäft für ſie. Auch die Moral wurde unter ihren Händen immer kirchlicher und poſitiver, für den Zweck der Kirche eingerichtet, und unter ihre Obhut und Beſtimmung genommen. Sie verlor in demſelbigen Grade an Allgemeinheit, an Zuſammenhang, an feſten Principien und Fruchtbarkeit. Die griechiſchen und römiſchen Moralphiloſophen, welche bisher immer noch Einfluß auf die Moraltheologie gehabt hatten, ſo viel auch die Kirchenväter wider ſie einzuwenden hatten, ſanken immer mehr in Vergeſſenheit und Verachtung, und auch deswegen wurde von den kirchlichen Schriftſtellern weniger und mit weniger Geiſt und Geſchmack über moraliſche Gegenſtände geſchrieben. Dabei verbreitete ſich das Mönchsleben über den ganzen Occident. Die Mönchsmoral wurde mit ſo viel Eifer und Intereſſe bearbeitet, daß die gemeine Moral darüber vernachläſſiget wurde. In Lebensbeſchreibungen von Heiligen und Mönchen, und in Darſtellungen des Mönchslebens und der Mönchsgeſchichte faßte man zuſammen, was höchſter Gegenſtand des Beſtrebens der Chriſten ſeyn müſſe, und was die chriſtliche Vollkommenheit ausmache. Die Kirchengebräuche, die Pönitenzen, das Faſten, die Freigebigkeit gegen Kirchen und Klöſter machten die vornehmſten Gegenſtände der einzelnen moraliſchen Abhandlungen aus. Das Umfaſſendere beſtand in Moraliſationen über die Bibel, in Schriften über die Tugenden und Laſter, und in Sammlungen von moraliſchen Sentenzen, welche entweder aus der heil. Schrift oder der Tradition hergenommen waren.

Es

Es mag wohl manches Moraliſche in der lateiniſchen Kirche in dieſer Periode geſchrieben ſeyn, was für uns verloren iſt, doch auch von Schriften andern Inhalts iſt gewiß viel verloren, und doch iſt deſſelben ſo viel mehr noch übrig. Man mag daraus mit Recht ſchlieſſen, daß in der Moral verhältnißmäßig nicht viel geſchrieben wurde. Aber auch dieſes braucht hier nicht vollſtändig aufgeführt zu werden. Wozu könnte es wohl dienen, alles aufzuleſen, was in meiſt aſcetiſchen Abhandlungen, in Briefen, in Homilieen, in Schrifterklärungen, auch wohl in Gedichten der Kirchenſchriftſteller, in dogmatiſchen und hiſtoriſchen Werken Moraliſches vorkommt, wenn es ſich nicht durch Neuheit, oder innern Gehalt, oder Methode oder den Einfluß, den es gehabt hat, auszeichnet? Was nicht wohl übergangen werden kann, ſoll kurz berührt, das Wichtigere aber weiter ausgeführt werden.

Um die Mitte des fünften Jahrhunderts blühte **Eucherius**, Biſchoff von **Lyon**, welcher nicht nur in ſeinem Zeitalter in hohem Rufe der Wiſſenſchaft und Gottſeeligkeit ſtand, ſondern auch durch ſeine Schriften auf nachfolgende und entfernte Zeitalter hinwirkte. Die vornehmſte darunter iſt moraliſch und handelt von der **Verachtung der Welt und der weltlichen Philoſophie**. Reinheit und Eleganz des Stils, Anmuth in der Darſtellung, Zartheit des Gefühls, Erhebung von der beſchränkten Moral des Zeitalters zu allgemeineren Ideen zeichnen dieſe Schrift am meiſten aus. Es iſt

nicht gerade eine Empfehlung des Mönchslebens, ſondern eine Ausführung der Lehren, daß der Menſch ſich vom Weltlichen möglichſt losreiſſen und ſein höchſtes Gut in der Erkenntniß und Anbetung Gottes, und in der Sorge für das Heil ſeiner Seele ſuchen ſoll, daß ſich darauf alle ſeine Pflichten zurückführen laſſen, und daß die wahre Weisheit und Anweiſung zur Seeligkeit nicht in der Philoſophie, ſondern nur im Chriſtenthum anzutreffen ſey. Mit eindringender Beredſamkeit zeigt dieſer Biſchoff, wie wenig alle irdiſchen Güter dem Menſchen beglücken und beruhigen können, wie ungewiß, wie vergänglich, wie verführeriſch, wie ſie Guten und Böſen gemeinſchaftlich ſeyen. Eben ſo führt er auch eine Reihe von Beiſpielen großer Männer auf, welche, ob ſie wohl die Güter der Erde hätten genießen können, doch darauf Verzicht thaten, ein von der Welt entferntes und heiligen Beſchäftigungen gewidmetes Leben führten, und insbeſondere für die Religion ſchrieben [199]. Dieſe Schrift iſt ihrer eigenen Anzeige nach im J. 432 geſchrieben, ihr Verfaſſer ſtarb wahrſcheinlich 450.

Der römiſche Biſchoff Leo, der Große genannt, († 461.) deſſen Hauptbeſtreben dahin gieng, Oberherr aller occidentaliſchen Gemeinen zu werden, und auch gelegenheitlich in den Angelegenheiten der orientaliſchen den Meiſter zu ſpielen, iſt doch auch als Schriftſteller über mo

ralis

199) Eucherii Lugd. Opera Rom. 1564. vergl. Dupin Bibl. IX. 410. ſeqq.

raliſche Gegenſtände zu einer gewiſſen Bedeutung gekommen. Es geſchah zwar zunächſt nicht in ſchriftſtelleriſcher Abſicht, daß er ſich darüber erklärte, es geſchah in Predigten und in Briefen, die er immer aus gewiſſen beſondern Veranlaſſungen ſchrieb, ſey es nun, daß ihm Fragen vorgelegt wurden oder daß er aus eigener Bewegung ſeine Anweiſungen und Vorſchriften ertheilte. Dieſe Predigten und Briefe aber ſind nachher nicht unbedeutende Stücke der Literatur, auch der moraliſchen, geworden und haben dazu beigetragen, das Anſehen und den Einfluß dieſes Manns zu erhöhen. Neuheit und gründliche Erforſchung findet man eben nicht darin, aber es kommt doch Verſchiedenes vor, was eine hiſtoriſche Merkwürdigkeit an ſich hat. Das Meiſte gehört übrigens mehr zur Caſuiſtik und Kirchendiſciplin als zur allgemeinen Moral.

Mit äuſſerſtem Nachdrucke dringt Leo darauf, daß die geiſtlichen Aemter nur mit würdigen Männern und auf eine rechtmäßige und anſtändige Weiſe beſetzt und niemals durch Beſtechung oder Volksbewegungen erhalten werden. Den verdienſtvollſten, geprüfteſten, erfahrenſten Männern weißt er die oberſten Stellen unter der Geiſtlichkeit an, doch ſollen auch ſie alle nntere Stellen vorher durchlauffen und ſie während einer beträchtlichen Zeit verwaltet haben 200). Dem Almoſengeben ſchreibt er einen ſo hohen Werth zu, daß er es der Tauffe an die Seite ſetzt, es neben

200) Epiſt. I.

neben ihr für ein von Gott dargerichtes Mittel ausgibt, um die Sündenſchuld auszulöſchen, und ſagt, daß andere Tugenden ohne daſſelbe nichts helfen [201]). Das Faſten empfielt er vorzüglich deswegen, weil es Gott ähnlicher mache, die ſinnlichen Lüſte tödte, wider die Angriffe des Teufels ſtark mache, und weil die Sünde, da ſie zuerſt durch ein verbotenes Eſſen entſtanden ſey, durch Enthaltung vom erlaubten Eſſen deſto beſſer gebändigt werden könne. Uebrigens ſpricht er dem Faſten ſeinen Werth ab, wenn es nicht mit geiſtlichem Faſten d. i. Enthaltung von böſen Neigungen und mit thätiger Liebe gegen Gott und den Nächſten verknüpft ſey. Er wiederhohlt aus dieſer Veranlaſſung die Lehre des Auguſtinus, daß alle Tugenden nur verſchiedene Aeuſſerungen der Liebe zu Gott ſeyn [202]). In einem andern wichtigen Puncte wich er von dem Biſchoffe von Hippo ab. Dieſer hatte die Lebensſtrafen der Ketzer verworfen, Leo billigt ſie. Er ſagt ausdrücklich, die Regenten hätten mit gutem Grunde die Priſcillianiſten hinrichten laſſen, indem alle menſchliche und göttliche Geſetze umgeſtürzt und die bürgerliche Geſellſchaft in Unordnung gekommen wäre, wenn man Menſchen länger hätte leben laſſen, welche ſolche verabſcheuungswürdige Irthümer ausgebreitet haben. Er urtheilt zwar, daß es der Kirche nicht zukomme, Blut zu vergieſſen, daß ſie ſanft und mild, und zufrieden mit den Aus-

ſprü-

201) Serm. 6-11.

202) Serm. 12 - 20. Serm. quadrag. 12. Serm. 88.

ſprüchen ihrer Biſchöffe ſey, rühmt aber die Fürſten, welche durch ihre Strafgeſetze manche Ketzer, die ſich vor dem Tode fürchten, bewegen, ſich zur wahren Kirche zu wenden 203). Auch darinn weicht er von Auguſtinus ab, daß er die Jungfrauen, welche in Zeiten der Verfolgung oder des Kriegs Gewalt erlitten haben, denjenigen nicht gleichſetzt, welche noch eine unverletzte Virginität beſitzen, er räth ihnen, ſich ſelbſt unter ſie herunterzuſetzen, und, ob ſie gleich unſchuldig ſeyen und zu dem Verbrechen ihre Zuſtimmung nicht gegeben haben, doch den erlittenen Verluſt zu beweinen 204).

Salvianus, Presbyter von Marſeille († nach 470.) ertheilte ſeinen Zeitgenoſſen vorzüglich dadurch moraliſche Belehrungen, daß er in ſeinen Schriften meiſterhafte und ſtrafende Gemählde von dem Sitten und Laſtern der Völker, der Heiden und Chriſten, der Bewohner der Hauptſtädte entwirft. Sein Blick iſt auf die großen Schickſale und Begebenheiten der Zeit, auf die Wanderungen der Völker, auf die ſinkenden und erſtehenden Reiche gerichtet. Da, wo andere Gründe zum Unglauben an die göttliche Vorſehung und an die Tugend finden, ſieht er Gott, welcher die Chriſten durch die Barbaren züchtigen und ſie zu ihrer Pflicht zurückführen will. Er führt den Chriſten zu Gemüthe, daß, wenn ſie das wären, was ihr Namen mit ſich bringe, ſie mitten unter den öffentlichen Drangſalen doch im Gewiſſen glücklich ſeyn und ihre Un-

203) Epiſt. 15. 204) Epiſt. 1. n. 8.

Unglücksfälle als eine Schule von Tugenden betrachten würden. Er ſtellt ihnen vor, daß ſie nicht verlangen können, bloß um ihres Glaubens willen von Gott vor andern verſchont zu werden und daß der wahre Chriſtenglauben in der Beobachtung der Gebote Gottes beſtehe. Beſonders merkwürdig in moraliſcher Hinſicht iſt die Art und Weiſe, wie er die Unſittlichkeit der Schauſpiele, zu welchen er eine ſo ausſchweifende Liebe bei den Chriſten fand, ins Licht ſetzt. Daß in den Schauſpielen alle Arten von Verbrechen und Laſtern dargeſtellt, daß Menſchen von Thieren aufgefreſſen werden, daß alles dies mit Jubel und Beifall angeſchaut wird, kann nach ſeiner Meinung nur äuſſerſtes Sittenverderben befördern, ja ſchon vorausſetzen; eben ſo iſt es mit dem Anblicke heidniſcher Gebräuche auf der Bühne; wollüſtige Situationen, ſchmuzige Reden, unzüchtige Bewegungen und Minen erregen in dem Zuſchauer böſe Lüſte und reizen ihn zur Nachahmung; das Vergnügen der Schauſpiele iſt mit einem Abfalle vom Chriſtenthum verknüpft, denn ſie ſind den Göttern gewidmet, in der Tauffe widerſagt man dem Teufel, ſeinem Pompe und ſeinen Werken, im Schauſpiele kehrt man zu ihnen zurück, man liebt das Schauſpiel mehr, als die Kirche Gottes, man verachtet den Altar Gottes, und ehrt das Theater, der Gottesdienſt leidet und die Kirchen werden leerer, wenn an einem Feſttage geſpielt wird 205). Eben dieſer ſtrenge Moraliſte aber macht

205) De gubernat. Dei L. VI. p. 187 ſqq. 210 ſqq. ſqq. edit. Oxon. 1733.

macht ſeinen chriſtlichen Zeitgenoſſen noch einen andern Vorwurf, welcher von ſehr verſchiedener Art iſt und auf ſeine ſittliche Aufklärung und Denkart einen Schatten werfen möchte. Er findet, daß ſie den Kirchen und Klöſtern, den Geiſtlichen und Mönchen viel zu wenig ſchenken und vermachen und greiſt den Geiz vorzüglich aus dieſem Grunde und von dieſer Seite an. Er ſchreibt zu dieſem Zwecke ein beſonderes Buch und führt darin die Gründe für den hohen moraliſchen und religiöſen Werth ſolcher frommer Schenkungen und Vermächtniſſe ſtärker und weitläuſtiger aus, als wohl vorher je geſchehen war, ſo wie er auch alle Gegengründe zu widerlegen bemüht iſt. Er verheißt den Eltern, daß ſie durch eine ſolche fromme Wohlthätigkeit ihren Kindern himmliſche und ewige Schätze erwerben. Er lehrt, daß ſie die Sünden auslöſche, ſelbſt noch in den letzten Stunden des Lebens, wenn man anders zugleich ſeine Sünden ſchmerzlich bereue, daß man deſto mehr geben müſſe, je mehr man geſündiget habe, und daß, wenn man auch ſein ganzes Vermögen gebe, es doch noch wenig und nie zu viel ſey. Er ſtellt die Wohlthaten gegen Kirchen und Klöſter als Wohlthaten gegen Arme vor. Er fordert auch fromme und heilige Chriſten zu ſolchen Wohlthaten auf, weil auch ſie nicht ohne Sünde ſeyen und, wenn ſie es auch wären, doch die Seeligkeit zu erkauffen haben. Die Reichthümer beſchreibt er als Hinderniſſe der Religion, die frommen Schenkungen als Beförderungsmittel derſelben. Er führt den Eltern zu Gemüth, daß ſie Chriſti nicht werth ſeyen,

ſeyen, wenn ſie Sohn oder Tochter mehr lieben, als ihn, und daß ſie ihren Kindern, welche das Mönchsleben ergriffen haben, zum wenigſten eben ſo viel ſchuldig ſeyen, als ihren übrigen Kindern [206]).

Martin, Biſchoff von Bracara oder Braga in Portugal († 580) der ſich durch Fleiß und Reiſen Kenntniſſe erwarb, die in ſeinem Zeitalter ſelten waren, hat ſich auch durch moraliſche Schriften ausgezeichnet, welche ſehr viele Leſer gefunden haben. Die zwei Hauptſchriften handeln von den vier Tugenden und von den Sitten. Sie beſtehen aber nur in einer Reihe von Sittenſprüchen und Lebensregeln, in welchen das Unterſcheidende der chriſtlichen Moral nicht durchleuchtet und, und welche ein Cicero oder Seneca ohngefähr eben ſo gut, als dieſer Biſchoff geſchrieben haben könnte [207]).

Der Römiſche Biſchoff Gregor, der Große genannt, war mitten unter einer raſtloſen und mannichfaltigen praktiſchen Thätigkeit, auch als Schriftſteller nicht unthätig, und übertraf

206) Timothei ad ecleſiam catholicam LL 4. bekannter unter dem Titel: adverſus avaritiam, der aber nicht von Salvianus herrührt.

207) Formula honeſtae vitae ſive de quatuor virtutibus cardinalibus und de moribus ſtehen auch in der Bibl. max. T. X. Lugd. 1677. p. 382 - 386. Sonſt hat er noch geſchrieben de ſuperbia, de irae habitu et effectibus et quomodo leniatur etc. Seine Werke ſind mehrmals wieder gedruckt z. E. Baſil. 1545.

traf auch hierin andere Biſchöffe ſeines Zeitalters. Seine Schriften ſind eben ſo wie ſeine Thaten und Unternehmungen bewundert worden, und haben einen weit verbreiteten und dauerhaften Einfluß gehabt. Auch Moral kommt in ſeinen zahlreichen Schriften genug vor, und einige ſind derſelben beſonders gewidmet. Man muß unterſcheiden, was er als Römiſcher Biſchoff in der Vorſtellung von ſeinen Rechten und Gewalten den Chriſten gegen ſich zur Pflicht machen zu können glaubte, was er Poſitives in Anſehung der Cärimonien und Kirchengebräuche anordnete und gleichfalls als Pflicht vorſchrieb, und was ſich nicht bloß auf ehrgeizige Abſichten, ſondern auch auf Aberglauben gründete, endlich was er als Moraltheologe und moraliſcher Schriftausleger lehrte. Das Letzte kommt hier vorzüglich in Betracht. An eine gründliche Ableitung moraliſcher Lehren aus der Bibel, an feſte Principien, an Philoſophie und Methode, an Beſtimmtheit, an Originalität, an ſchöne und angemeſſene Einkleidung iſt freilich in ſeinen moraliſchen Schriften nicht zu denken, man findet vielmehr von allem dieſen eher das Gegentheil. Schon das iſt ſehr ſprechend und bedeutend, daß er die alten griechiſchen und römiſchen Schriftſteller tief verachtete, das Studium derſelben für Sünde hielt, und ſelbſt ſagte, er kehre ſich nicht an die Regeln der Grammatik und Redekunſt, und halte es für unwürdig, die himmliſche Lehre den Regeln des Donatus zu unterwerfen. Das Letzte ſagt er in der Vorrede zu ſeinen Moralien über den Hiob. Dieſes weitſchweifige und mit Digreſſionen überladene Werk gehört im Grunde mehr

zur

zur Geſchichte der Schriftauslegung, als der Moral. Einige Stellen des Buchs Hiob erklärt er hiſtoriſch und buchſtäblich, andere allegoriſch, noch andere moraliſch, viele aber auch zugleich nach dieſem dreifachen Sinne. Er behauptet, daß gewiſſe Stellen gar nicht buchſtäblich erklärt werden können und dürfen, weil ſonſt Irthümer und Widerſprüche herauskommen würden, die man in der heil. Schrift nicht annehmen dürfe. Ein groſſer Reichthum moraliſcher Gedanken iſt in dieſem Werke verſchwendet, welche gröſtentheils mit dem Buche Hiob weiter in keiner inneren Verbindung ſtehen. Eine faſt unüberſehliche Menge von Regeln und Anweiſungen für Menſchen von allen Gattungen und Ständen iſt in demſelben zuſammengehäuft, faſt durchaus nur in zufälliger Verbindung, auch iſt es meiſt nur das Gewöhnliche und Bekannte [208]. Iſidorus von Hiſpalis hat in der Folge des Gregorius und Auguſtinus moraliſche Ausſprüche und Lehren in ſeinen Sentenzen in eine gewiſſe Ordnung gebracht, dort werden wir alſo inſofern auf jenen zurückkommen. Hier wird es beſſer ſeyn, bei ſeiner Paſtoralregel und bei einigen in ſeinen Briefen vorkommenden Vorſchriften etwas zu verweilen. Wenn ſchon die Moralien über den Hiob in ein hohes Anſehen kamen, und wenn mehrere Biſchöffe ſie in den Kirchen vorleſen ließen, ſo kam das Paſtoralbuch noch in ein höheres, ausgebreiteteres und dauerhafteres Anſehen. Im Occident griffen ſogleich alle Biſchöffe

208) Moralia in Jobum LL. 35. T. I. Opp. ed. Bened.

ſchöffe und Cleriker begierig danach, aber auch im Orient wurde es bald durch Veranſtaltung des Kaiſers in einer griechiſchen Ueberſetzung verbreitet. Es erhielt eine Art von kanoniſcher Autorität. Verſchiedene im Fränkiſchen Reiche gehaltene Synoden verordneten, daß jeder Biſchoff das N. T., die Canones und Gregors Paſtoralbuch kennen und danach lehren und leben ſollte. Denjenigen, welche ordinirt wurden, gab man dies Buch zuweilen in die Hände. Der König Alfred der Groſſe von England hat es ſelbſt zum Gebrauche ſeiner Geiſtlichkeit ins Angelſächſiſche überſetzt. Wirklich war es ſolcher Auszeichnungen werth und iſt im Ganzen ein vortrefliches Buch. Man findet freilich keine vollſtändige und ſyſtematiſche Paſtorallehre, aber wenn auch Gregor eine ſolche hätte liefern können, ſo wäre ſie zu dem Zwecke, wozu er dieſes Buch beſtimmte, nicht einmal ſo gut geweſen, es kam ihm darauf an, die Cleriker mit einem Gefühle der Wichtigkeit und Heiligkeit ihres Amts zu durchdringen, ihnen die weſentliche Pflichten deſſelben einzuſchärfen, und ihnen lauter Regeln zu unmittelbaren Gebrauche zu geben, und zwar alles dies in einer Schrift, welche Kürze mit Fülle vereinigte. Freilich wird man in dem Buche viele falſche, beſonders allegoriſche Deutungen bibliſcher Stellen antreffen, allein dies iſt Nebenſache und hat auf den weſentlichen Inhalt deſſelben keinen Einfluß. Freilich wird man nichts von dem Studium der Theologie und den gelehrten Vorbereitungen zum geiſtlichen Amte finden, aber dies wäre auch in einem Buche fremd geweſen, welches dem Cleriker als tägliches prakti-

ſches

ſches Handbuch dienen ſollte, und wenn man auch zugeſteht, daß Gregorius über jenen Gegenſtand nichts Bedeutendes hätte ſagen können, und ſolchen Vorbereitungen nicht den geziemenden Werth beilegte, ſo kann doch dies dem anderweitigen Werthe ſeines Buchs ſelbſt weiter keinen Abbruch thun. Allerdings wollte er auch von den Vorbereitungen auf das geiſtliche Amt etwas ſagen, aber nicht von den gelehrten, ſondern von den moraliſchen, welche er für die Hauptſache hielt. Er wollte von dem geiſtlichen Stande nicht als einem gelehrten, ſondern als einem moraliſchen Stande reden, und die Kunſt und Wiſſenſchaft, die Seelen zu leiten und die Herzen zu heilen hielt er, wie er ſelbſt bald zu Anfang des Buchs ſagt, für die Kunſt der Künſte, für die Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften. Das Ganze iſt eine Anleitung, mit welchen Abſichten, Geſinnungen und praktiſchen Fähigkeiten man ins geiſtliche Amt treten, und was man überhaupt als Geiſtlicher für Eigenſchaften an ſich haben, wie man dies Amt verwalten, die Mitglieder der Gemeine belehren, bilden, leiten und ſich darin nach den verſchiedenen Subjecten richten müſſe. Es kann hier nicht darauf ankommen, einen Auszug aus dem Buche zu geben, wohl aber gewiſſe charakteriſtiſche Eigenſchaften deſſelben herausheben.

Gregor war doch gewiß ein Mann, welcher auf die Kirchencärimonien, auf die religiöſen Gebräuche, auf die Rechte des Clerus, auf die ganze hierarchiſche Verfaſſung, auf die kirchliche Rechtgläubigkeit ſehr viel hielt, aber

davon findet man in dieſem Buche faſt keine Spur, es iſt eine moraliſche Paſtorallehre. Es ſind keine Anweiſungen, wie die Cleriker die Cärimonien verrichten, auf die Gebräuche halten, ihre Rechte gegen die Laien behaupten, die Rechtglaubigkeit ſichern ſollen. Es ſind faſt durchaus allgemeine moraliſche Anweiſungen. Mann kann das wohl ſchlieſſen, daß dieſer Biſchoff daraus Moraliſche in der Amtsführung der Cleriker und im Leben der Chriſten für das Höhere, für den Zweck hielt.

Hernach verdient die Idee des ächten Clerikers, wie ſie ſich durch dies Buch verbreitet, Aufmerkſamkeit. Er ſtrebt nicht aus Ehr- und Rangſucht nach dem geiſtlichen Amte, er beſitzt nicht nur Kenntniſſe, ſondern weiß auch einen praktiſchen Gebrauch davon zu machen, er ſtrebt nicht nur nach fremdem Vermögen, ſondern macht von ſeinem eigenen einen wohlthätigen Gebrauch, er iſt bereit, für die Wahrheit zu leiden und gleichgültig gegen irdiſche Ehre, Freude und Herrlichkeit. Seine Gedanken ſind rein, er iſt frei von Leidenſchaften, er übertrifft an Tugend alle Mitglieder der Gemeine, er erhebt ſich zur Contemplation und iſt doch thätig im Aeuſſern, er herrſcht mehr über die Laſter als über die Brüder, er hält eine ſtrenge Kirchenzucht, braucht ſie aber nicht znm Vorwande der Herrſchſucht, er will nicht gefallen und wenn er die Liebe der Gemeine ſucht, ſo geſchieht es nur, um ſie zur Liebe Gottes und Jeſu zu führen. Er iſt demüthig und freimüthig, ſanft und ſtrenge. Er forſcht

täg-

täglich in der Schrift, und denkt über ihren Inhalt nach.

Aber auch durch Kenntniß der Menſchen, durch pſychologiſche Blicke und durch manche ausgeſuchte Regeln zur Behandlung der verſchiedenen Gattungen von Menſchen zeichnet ſich dies Buch ſehr zu ſeinem Vortheile aus. So zeigt er, wie man muthloſe Menſchen auf das geheime in ihnen verborgene Gute aufmerkſam machen müſſe, wie man Geduldige anweiſen ſoll, diejenigen auch zu lieben, welche ſie ertragen müſſen, und nicht nur mitten unter Leiden duldſam zu ſeyn, wie man Gutmüthige anweiſen ſoll, das Gute nicht bloß an andern zu loben und zu lieben, ſondern auch ſelbſt ihre Kraft in der Ausübung deſſelben zu beweiſen, Gottesfürchtige, daß ſie nicht nur aus Furcht vor Gott, ſondern aus freier Liebe Gottes Willen thun ſollen, Schweigſame, daß die Gedanken und Empfindungen des Gemüths oft deſto heftiger ſind, je weniger man ſie ausſpricht, Schwazhafte, daß ſie nicht durch ihre beſtändigen Ausleerungen die Selbſtkenntniß verlieren.

Gregor giebt auch den Predigern und Moraliſten gewiſſe nicht gemeine Vorſchriften. Er will, daß ſie die Tugenden nicht auf eine ſolche Weiſe darſtellen und einſchärfen, daß ſie dadurch den Menſchen Veranlaſſung geben, in die entgegengeſetzten Laſter zu verfallen. Man ſoll alſo die Demuth den Uebermüthigen nicht ſo predigen, daß man dadurch die Furchtſa-

ſamen noch furchtſamer mache. Eben ſo ſoll man die Geizigen nicht auf eine ſolche Art zur Freigebigkeit ermahnen, daß dadurch die Verſchwendung begünſtiget und befördert werde. Die Virginität und Enthaltſamkeit ſoll man nicht dergeſtalt erheben, daß man dadurch Veranlaſſung giebt, die Ehe und die Fruchtbarkeit verheiratheter Perſonen zu verachten. Man muß überhaupt das Vollkommnere nicht auf eine ſolche Art loben, daß man das minder Vollkommene in Verachtung bringt. Man muß die Menſchen nicht auf eine ſolche Weiſe zur Treue in kleinen Dingen ermuntern, daß ſie ſich einbilden, ſie ſeyen hinreichend, und daß ſie das Streben nach größeren und höheren Dingen vernachläſſigen. Es hat keinen Anſtand, daß Gregor ſich durch dies Buch eine ſchöne moraliſche Wirkſamkeit auf mehrere Jahrhunderte hindurch verſchaft hat 209).

In Anſehung der Behandlung der Nichtchriſten und der Ketzer war er ſich in ſeinen Grundſätzen nicht gleich. Man findet in ſeinen Briefen die Aeuſſerung, daß er immer die gewaltſamen Maasregeln zur Ausbreitung der wahren Religion verabſcheut habe, daß er, wenn er gewollt hätte, die ganze Longobardiſche Nation hätte zu Grunde richten können, daß aber dies nicht der Geiſt der Kirche ſey 210). Er will, daß man die Juden auf keine Weiſe zur Tauffe nöthige, daß man ſie nicht in ihrem Cultus

209) Regulae paſtoralis liber in Opp. Greg. M. T. I. p. 1 - 102. ed. Bened.

210) Epp. L. VII, 1.

tus ſtöre und beunruhige, daß man ſie durch Güte zur Kirche leite [211]). Zu ſtrengeren Verfügungen aber rieth er wider Heiden und Ketzer, wider Donatiſten, Manichäer, Arianer, er veranſtaltete ſelbſt zuweilen Verfolgungen und Strafen gegen ſie, um ſie zum wahren katholiſchen Glauben zu bringen [212]).

Was die Bilder der Heiligen betrift, ſo ſtellte er ſie nicht einmal als Gegenſtände der Verehrung, noch weniger der Anbetung dar. Er betrachtete ſie als eine Art von Schrift und ſagte: was die heil. Schrift diejenigen lehre, die leſen können, das mache ein Bild oder ein Gemählde denjenigen begreiflich, welche Augen haben zu ſehen, die Unwiſſenden ſehen in den Bildern, was ſie zu befolgen haben, die Bilder ſeyen die Bücher für diejenigen, welche die Buchſtaben nicht kennen, ſie ſeyen von beſonders großem Nutzen für die Barbaren. Man ſieht wohl, daß er ſich bei den Bildern vorzüglich hiſtoriſche Gemählde dachte. Er ſtellte ſie übrigens nicht bloß als Mittel zur Belehrung für Unwiſſende, ſondern auch dazu dar, um ſich bei dem Anſchauen derſelben zur Anbetung Gottes, zur Liebe gegen Jeſus, zur Reue über die Sünde zu ermuntern und ſich der Heiligen lebhaft zu erinnern [213]).

Aus

211) L. I. ep. 45. 11. 34. VII. 5. 59. al.

212) Vergl. Schröckh Kirchengeſch. XVI. 260 f. 323. XVII. 289 f.

213) Epiſt. IX, 52. 105 XI, 13.

Aus dem ganzen ſiebenten Jahrhundert iſt kein ſo gelehrter Mann bekannt, als Iſidorus, Erzbiſchoff von Hiſpalis († 636). Er beſaß eine für jenes Zeitalter in der That bewundernswürdige, umfaſſende und mannichfaltige Gelehrſamkeit und überlieferte die Kenntniſſe des heidniſchen und chriſtlichen Alterthums in Auszügen und Sammlungen der Mitwelt und Nachwelt. Am wenigſten iſt er als moraliſcher Schriftſteller in neueren Zeiten beachtet worden [214]). Und doch verdient er inſofern beſondere Aufmerkſamkeit.

Er hatte den glücklichen Gedanken, ein Buch über die verſchiedene Bedeutung verwandter und correſpondirender Worte und Begriffe zu ſchreiben und da kömmt er auch auf die moraliſche [215]). Es wird zweckmäßig ſeyn, davon ſogleich etwas anzuführen. Unter amor, dilectio und caritas unterſcheidet Iſidorus ſo: die beiden erſten ſind inſofern Mitteldinge, als ſie auf das Gute oder Böſe gerichtet ſeyn können, die dritte aber kann nur aufs Gute gerichtet ſeyn, deswegen wird auch Gott caritas ipsa

214) Dupin Bibl. XI. p. 11. hat darüber ohngefähr eine Seite, Cramer 5. Fortſetz. S. 545 f. gibt nur die Aufſchriften der moraliſchen Capitel in den Sentenzen an, und Schröckh XX. 334. 346. verweißt nur auf ihn zurück.

215) De differentiis ſive proprietate verborum L. I. de differentiis ſpiritalibus L. II. Opera edit. Jac. du Breul Paris. 1601. p. 281 - 304.

ipsa genannt [216]. Die vier Cardinaltugenden beſtimmt er auf folgende Art: die Klugheit iſt die Erkenntniß des wahren Glaubens und die Wiſſenſchaft der heil. Schrift, nach ihrem dreifachen Sinne, die Gerechtigkeit iſt Liebe Gottes und des Nächſten, die Tapferkeit iſt Seelenſtärke, Verachtung der Ehren und Reichthümer, Geduld im Leiden, Gleichmuth im Glück, Beharrlichkeit in der Arbeitſamkeit, die Mäßigung iſt das Maaßhalten in Worten und Handlungen, ſie begleitet die Schaamhaftigkeit, bewahrt die Demuth, erhält die Gemüthsruhe, umfaßt die Keuſchheit, nährt den Anſtand und die Ehrbarkeit, beſchränkt die Begierde durch die Vernunft, unterdrückt den Zorn und vergilt das Unrecht nicht. Iſidorus bemerkt, daß die Philoſophen jenen vier Tugenden eben ſo viele Fehler entgegenſetzen: Furcht, Begierde, Freude und Schmerz. Er kann damit nicht einſtimmen, weil dieſe ſogenannten Fehler ſich auch aufs Gute wenden können, weil der Menſch ſich vor der Sünde fürchten, die Seeligkeit begehren, über die guten Werke ſich freuen und über die Sünde Schmerz empfinden kann [217]. Eine andere moraliſche Schrift führt den Titel: Synonymen oder Selbſtgeſpräche [218]. Ein unglücklicher

Menſch

216) l. c. L. II. n. 32.

217) l. c. n. 34. 35.

218) Synonyma ſ. ſoliloquia p. 303 - 322. Warum Synonyma? weiß ich nicht anzugeben. Sollte Iſidor das Wort in einer andern, als der gewöhnlichen Bedeutung genommen haben? Die Schrift de contemtu p. 323 - 329. iſt faſt nur

Aus-

Menſch, welchen die Leiden des Lebens drücken und faſt zur Verzweiflung bringen, redet mit ſich ſelbſt, die Vernunft tritt ihm entgegen, unterredet ſich mit ihm, tröſtet ihn, richtet ihn auf, ſchreibt ihm die Regel eines geiſtigen Lebens vor, erhebt ihn auf die Stuffe der Contemplation und zuletzt auf den Gipfel der Vollkommenheit. Darauf redet der belehrte und geſtärkte Menſch wieder mit ſich ſelbſt und ſchreibt ſich die Regeln eines tugendhaften und religiöſen Sinns und Lebens vor — Alles in kurzen Geboten und Sittenſprüchen. Das Buch iſt mehr aſcetiſch, als wiſſenſchaftlich und enthält im Weſentlichen nichts, was nicht in dem Hauptwerke des Iſidorus, welches hieher gehört, gleichfalls vorkäme.

Dies Werk iſt ſeine Sammlung von Sentenzen, welche in drei Büchern beſteht [219]. Die vorher angeführten Schriften enthalten im Ganzen mehr Eigenes, dieſes Werk iſt faſt durchaus aus dogmatiſchen und moraliſchen Ausſprüchen und Lehrſätzen der Kirchenväter zuſammengeſtellt [220]. Man begreift leicht, wie Iſidor

Auszug aus jener, und die Norma vivendi p. 330-333. aus beiden. Dieſe Auszüge ſind ohnezweifel nicht von Iſidor ſelbſt.

219) Sententiarum libri tres p. 617-692. Die Schrift wird auch unter dem Titel de ſummo bono angeführt, weil ſie anfängt: Summum bonum Deus eſt, quia incommutabilis eſt et corrumpi non poteſt etc.

220) In der Edition, die ich gebrauche, ſind in den Noten p. 390 ſqq. meiſt die Väter und Stellen angegeben, aus welchen Iſidor ſeine Lehrſätze

dorus zu dieſer Methode gekommen iſt. In einem Zeitalter, wo das Anſehen der Tradition ſchon ſo hoch geſtiegen war, war kein Gedanke natürlicher, als ſie in Rückſicht auf die Glaubens- und Sittenlehre in ſolchen Sammlungen darzuſtellen. In demſelbigen Zeitalter, war aber auch wenig gelehrter Fleiß und Kenntniß unter den Geiſtlichen und Mönchen übrig und die Werke der Väter zu leſen hatten ſie weder Luſt, noch Fähigkeit. Was war alſo zweckmäßiger, als ihnen die Lehren derſelben in ſolchen Sammlungen und Ueberſichten, welche neben einer verhältnißmäßigen Vollſtändigkeit doch nicht ſehr ausgedehnt waren, in die Hände zu geben? Uebrigens iſt in dieſem Werke des Iſidorus nicht Alles gerade ausgeſchrieben, ſein klarer, flieſſender und oft ſehr treffender und glücklicher Stil leuchtet auch hier durch und die im Ganzen ſehr gelungene Auswahl iſt immer fein.

Die Moral nimmt in dieſem Werke einen weit größeren Raum ein, als die Dogmatik. Wenn der letzten ein Buch gewidmet iſt, ſo ſind der erſten zwei gewidmet. Dieſer Theil des Werks verdient hier um deſto mehr eine genauere Unterſuchung, da er die Grundlage der Moral für mehrere Jahrhunderte wurde.

Die Lehren, welche Iſidor in das Gebiet der Moral zieht, ſind ſehr zahlreich. Sie betref-

ſätze genommen hat, er gors Moralien über den
ſelbſt zeigt es nicht an. Hiob.
Das Meiſte iſt aus Gre-

treffen aber insgeſammt entweder die Tugend und ihre einzelnen Zweige oder die Beſſerung und Heiligung des Menſchen oder die Sünde und das Laſter ſammt ihren verſchiedenen Gattungen, oder die Tugendmittel, oder die Tugenden, Pflichten und Laſter beſonderer Stånde, namentlich der Mönche, der Kirchenvorſteher, der Regenten, der Richter, der Sachwalter. Obgleich dieſe Ordnung in der Folge der Abſchnitte nicht ſtrenge befolgt iſt, ſo liegt doch dem Ganzen die Idee zum Grunde, daß dieſe Stücke den weſentlichen Inhalt der Sittenlehre ausmachen und mit einigen Abweichungen wird doch jene Ordnung im Großen beobachtet. Wir wollen daher in der weiteren Charakteriſtik dieſes Werks uns gleichfalls nach dieſer Ordnung richten.

Voran ſtehen die Weisheit, der Glauben, die Liebe, die Hoffnung, als die Haupttugenden. Unter der erſten verſteht Iſidor die Kenntniß Gottes und desjenigen, was zu einem rechtſchaffenen Leben gehört. So hatte ſchon Auguſtinus öfters von der Weisheit geredet, ſie unter den Tugenden obenangeſtellt, ja unter ihr zuweilen die ganze Tugend begriffen. Auf dieſe Tugenden läßt der Erzbiſchoff ſogleich die Lehre von der Gnade und Prädeſtination folgen, welche wohl jetzt die meiſten hier nicht geſucht haben würden, er aber betrachtet ſie als Principien der Tugend und Beſſerung, wie Auguſtinus [221]. Aus Tugenden läßt er eben ſo wieder Tu-

221) Sent. II, 1-6.

Tugenden hervorgehen, wie aus den Laſtern Laſter, doch geſteht er, daß die Tugenden oft auch in Laſter ausarten, wenn nämlich der Menſch durch dieſelbe Lob und unrechtmäßigen Gewinn einerndten will, wenn man die Tugenden nicht den Zeiten und Umſtänden anpaßt und ſie nicht recht anwendet, wenn man ſie überſpannt. Sonſt ſtellt er Tugenden und Laſter in den beſtimmteſten Gegenſatz und will, daß jedes Laſter durch die entgegengeſetzte Tugend bekämpft werde [222]. Die Tugend ſelbſt läßt er in Stuffen fortſchreiten und räth, von den leichteren zu den ſchwereren und von den niederern zu den höheren fortzugehen. Hier kommen unter andern folgende Sentenzen vor: Wer ohne Ordnung die Tugenden auf einmal umfaſſen will, kommt bald in Gefahr. Was in der Natur ſchnell entſteht, nimmt auch bald wieder ein Ende. Pflanzen verderben deſto ſchneller, je ſchneller ſie gewachſen ſind. Tiefeingewurzelte Bäume ſind dauerhafter, weil ſie langſamer aufgewachſen ſind. Es taugt nicht, mit untermiſchtem Böſen etwas Gutes zu thun, erſt muß man das Böſe unterdrücken, dann das Gute ausüben, erſt muß man die Laſter ausrotten, alsdann die Tugenden pflanzen, denn Wahrheit kann nicht mit der Lüge, Schaamhaftigkeit nicht mit Schaamloſigkeit, Treue nicht mit Treuloſigkeit zuſammenhängen [223].

Von den einzelnen Pflichten und Tugenden kommt in dieſem Buche weit weniger vor, als von den Sünden und Laſtern. So war

222) l. c. c. 33. 34. 37. 223) l. c. c. 36.

war es überhaupt der Moral des Zeitalters gemäß mehr von den Sünden, ihrer Bereuung, Ausrottung und Abbüſſung zu reden, als von den entgegengeſetzten Tugenden, und jene mehr, als dieſe, ins Detail zu verfolgen. Es fehlte freilich nicht an poſitiven Anweiſungen zu den Tugenden, aber es war doch gewöhnlicher und häufiger, die Sünden aufzuzählen, zu zeigen, wie man ſie zu vermeiden und zu entfernen habe, und die Tugend ſelbſt mehr als Bekämpfung und Ausrottung des Böſen in uns, denn als poſitive Uebung des Guten darzuſtellen. Die Anweiſungen zu einzelnen Tugenden in dieſem Werke enthalten eben ſo wenig ausgezeichnetes, als ſie zahlreich ſind. Statt uns dabei zu verweilen, wollen wir lieber noch die Gedanken des Iſidorus von der Contemplation und ihrem Verhältniſſe zum activen Leben hinzufügen. Sie machen ein weſentliches Stück der in ſeinen Schriften enthaltenen Moral aus, und können am bequemſten hier mit der Lehre von der Tugend verbunden werden. Das active Leben beſchäftiget ſich mit der Uebung guter Werke, das conplative iſt ganz in die Liebe Gottes verſenkt, jenes übt die Lebenspflichten, dieſes ſchaut die unwandelbare Wahrheit an, jenes lebt im Glauben auf dieſer Wanderſchaft, dieſes führt die rechtſchaffen lebenden in das Reich Gottes ein, jenes iſt ein Anfang in guten Werken, dieſes ein Erreichen des Ziels, die Werke des erſten endigen mit dem Körper, die Freuden des zweiten nehmen nach dem Tode noch zu. Wer in die Ruhe der Contemplation eingehen will,

muß

muß ſich in guten Werken üben und ſein Herz reinigen, um Gott ſchauen zu können. Die Contemplation iſt nur wenigen eigen, das active Leben vielen. Jene thut auf die Welt Verzicht und freut ſich Gott allein zu leben, dieſes weiß die weltlichen Dinge gut zu gebrauchen. Man kann nur durch das active Leben zur Contemplation gelangen, jenes ſchärft den Blick zu dieſer, aber der Contemplative wendet ſich als ſolcher von der activen Beſchäftigung ab; das active Leben iſt das Grab des weltlichen, und das contemplative das Grab des activen Lebens. Die heiligen Männer gehen aus der geheimen Stille der Contemplation zur äuſſeren, öffentlichen That hervor, und kehren von da wieder in ihr Inneres zurück, innerlich loben ſie Gott, von dem ſie alles haben, und äuſſerlich wenden ſie das Empfangene zu ſeiner Ehre an. Gleichwie die Adler ihre Augen immer auf die Sonne heften, und ſie nur dann abwenden, wenn ſie nach Speiſe verlangen, ſo kehren die Heiligen zuweilen ihren Blick von der Contemplation zum thätigen Leben, jene betrachten ſie als das Höchſte, dieſes als etwas Niederes, was aber nothwendig für unſere Bedürfniſſe iſt. Im activen Leben fährt der Menſch mit Beharrlichkeit fort, in der Contemplation aber unterbricht er ſich von Zeit zu Zeit, weil er durch das Anhalten derſelben ermattet wird 224). So iſt die Vorſtellung des Iſidorus klar ausgedrückt. Man kann es wohl

224) Sentent. III, 15. vergl. de different. ſpirital. II, 29.

wohl kaum verkennen, was er auch anderswo ſelbſt ſagt [225]), daß er ſich das zukünftige Leben bloß als ein contemplatives, in der Liebe Gottes ſeeliges Leben und als ein Aufhören des activen vorſtellte.

Aus dem Bisherigen kann man ſchon abnehmen, wie ſich dieſer Erzbiſchoff die Beſſerung und Heiligung oder Bekehrung des Menſchen dachte. Uebrigens läßt er dieſelbe bei verſchiedenen Menſchen auf verſchiedene Weiſe anfangen und einen verſchiedenen Gang nehmen. Bei allen fordert er jedoch Selbſtdemüthigung und Reue, Selbſtanklage und Selbſtverdammung wegen ihrer Sünden, und ob er gleich in der fortſchreitenden Bekehrung die Furcht vor Gott durch die eintretende Liebe zu ihm verſchwinden läßt, ſo will er doch, daß der Bekehrte ſein ganzes Leben hindurch ſeine Sünden bereue und beweine, weil ihm Gottes Erbarmung verborgen ſey, und er ſonſt leicht in Sicherheit verſinken und wieder ins Laſter zurückfallen könnte. Er beſchreibt den Kampf, welchen auch der Bekehrte noch zu beſtehen habe, er ſchildert die laue, ſchlaffe, oberflächliche Bekehrung mit treffenden Zügen [226]).

Eine groſſe Menge von Sentenzen ſammelt Iſidor über die Sünde überhaupt, über leichtere und ſchwerere, über öffenbare und geheime

225) Sent. III, 61. Tanum in hac vita eſt licitum operari bonum, illic namque non jam operatio expectatur, ſed retributio meritorum,

226) Sentent. II, 7-13.

heime Sünden, über die Liebe zur Sünde, über die Nothwendigkeit und Gewohnheit zu ſündigen, über böſe Gedanken, über einzelne Sünden und Laſter, doch iſt es meiſt nur das Gewöhnliche und Bekannte. Uebrigens ſind die Sentenzen ſelbſt großentheils vortreflich 227).

Als Tugendmittel werden beſonders angeführt und beſchrieben die Beiſpiele der Heiligen 228), das Gebet, das Leſen der heiligen Schrift, die Unterredungen über geiſtliche Gegenſtände, die brüderliche Beſtrafung 229). Um zugleich Proben von der Manier des Iſidorus in der Auswahl und Anreihung ſeiner Sentenzen zu geben, wollen wir hier einige merkwürdige auszeichnen: die Laſterhaften ſollen wiſſen, wozu ihnen die Beiſpiele der Heiligen vorgeſtellt werden, nämlich um ſie nachzuahmen, oder wenigſtens ſich ſelbſt damit zu vergleichen und dadurch zu beſtrafen. Wer einen heiligen Mann nachahmt, ſieht ein Muſter an und betrachtet ſich ſelbſt darin wie in einem Spiegel, um hinzuzuſetzen, was ihm noch an Tugend mangelt, denn der Menſch betrachtet ſich weniger aus ſich ſelbſt, ſondern indem er einen andern anſchaut, ſetzt er hinzu, was ihm an Licht fehlt. Vollkommene Menſchen ahmen nicht die Heiligen nach, ſondern ſie ſchauen die Wahrheit ſelbſt an, nach deren Bilde ſie gemacht ſind und üben das Gute.

227) Sent II, 17 25. 32. 38 ſq. 41 - 43. III, 24 - 27.

228) l. c. II, 11.

229) l. c. III, 7 - 14. 32.

Gute. Das Gebet iſt eine Sache des Herzens, nicht der Lippen. Gott ſieht nicht auf die Worte des Betenden, ſondern auf das Herz. Wenn das Herz ſtill betet und die Stimme ſchweigt, ſo iſt es wohl Menſchen, nicht aber Gott verborgen, welcher dem Gewiſſen gegenwärtig iſt. Beſſer ſtill mit dem Herzen zu beten, als mit bloßen Worten. Wie ſich das Gemüth Gott im Gebete darſtellt, ſo muß es ſich auch nach dem Gebete erhalten. Gleichwie kein Heilmittel bei einer Wunde etwas nützt, wenn das Eiſen noch in derſelben ſteckt, ſo nützt auch das Gebet dem nicht, in deſſen Gemüth noch Schmerz oder Haß liegt. Durch das Gebet müſſen gute Thaten und durch dieſe das Gebet unterſtützt werden. Haſt du eine gute Handlung verrichtet, ſo vergieße Ströme des Gebets, damit die Demuth des Gebets Verdienſt für die Handlung erwerbe. Das Gebet wird beſſer an Privatorten und allein vor Gott verrichtet. Wer immer bei Gott ſeyn will, der bete und leſe fleißig die heil. Schrift: wenn wir beten, ſo reden wir mit Gott, wenn wir leſen, ſo redet Gott mit uns. Alles Fortſchreiten in der Erkenntniß entſteht aus dem Leſen und Nachdenken, was wir nicht wiſſen, lernen wir durch das Leſen, was wir gelernt haben, erhalten wir durch das Nachdenken. Wer durch Schriftkenntniß aufgeblaſen wird, ſündiget da, wo er ſich reinigen ſollte. Der Aufgeblaſene wird aber auch nie zu einer vollkommenen Kenntniß gelangen, er ſcheint weiſe auf der Oberfläche, aber er iſt es nicht im Grunde; weil er durch die Wolke des Uebermuths

muths gehindert wird; die Uebermüthigen leſen, ſuchen und finden niemals. Die Geheimniſſe des göttlichen Geſetzes ſtehen für die Demüthigen und Frommen offen, ſind aber für die Stolzen und Böſen verſchloſſen. Das Leſen dient zur Belehrung, aber die Unterredung macht es noch belehrender, dieſe macht gelehrig, bringt oft die Wahrheit an das Licht und hellt das Dunkle und Zweifelhafte auf. Nach dieſem wird es noch der Mühe werth ſeyn, anzuführen, was der gelehrte, in den Schriften der Griechen und Römer ſo ſehr beleſene Iſidor über die Leſung heidniſcher Schriften und die weltliche Gelehrſamkeit ſagt: Den Chriſten iſt das Leſen der Dichter deswegen verboten, weil ſie durch das Vergnügen leerer Fabeln die Lüſte in ihren Gemüthern entzünden, denn man opfert den Dämonen nicht bloß durch Weihrauch, ſondern auch dadurch, daß man ihre Worte oder Eingebungen gerne lieſt. Einige finden mehr Vergnügen an den ſchwülſtigen und gezierten Büchern der Heiden, als an dem niedrigen Stile der h. Schrift; was hilft es aber in weltlichen Kenntniſſen zunehmen und die göttlichen zu verlieren, hinfälligen Dichtungen nachzugehen und himmliſche Geheimniſſe zu verachten? Die Ausſprüche der Heiden haben einen äuſſeren Glanz der Beredſamkeit, innen aber ſind ſie leer an Weisheit, die heilige Beredſamkeit iſt äuſſerlich ohne Schmuck, ſtralt aber von innen durch die Weisheit der Geheimniſſe. Die heiligen Bücher ſind in einfacher Rede geſchrieben, damit die Menſchen nicht durch das Wort, ſondern durch den Geiſt zur Weisheit geleitet würden. Alle weltliche Gelehrſamkeit,

die

die durch Beredſamkeit ſich geltend machen will, iſt durch die einfältige und demüthige Lehre Jeſu vernichtet und für Thorheit erklärt. Die Liebe zur weltlichen Wiſſenſchaft macht den Menſchen nur aufgeblaſen. Daß ein ſehr gelehrter Mann ſo ſchrieb, iſt nicht widerſprechend und inconſequent, ſondern es beweißt nur, daß er der Gelehrſamkeit, wie billig, einen untergeordneten Werth zuſchrieb, die Religion und Offenbarung über ſie hinaufſetzte und das Leſen der heidniſchen Dichter dem gemeinen Hauffen der Chriſten gefährlich hielt, worinn er auch wohl Recht hatte.

Was die Pflichten beſonderer Stände betrifft, ſo ſtehen die **Mönche** voran. Sehr wahr und treffend wird das vornehmſte Princip des Mönchslebens darin geſucht, daß himmliſchgeſinnte Menſchen nicht nur die Sitten, ſondern auch den Umgang der Menſchen fliehen, daß ſie auch dem Körper nach von ihnen getrennt ſeyn, und auf keine Weiſe in ihre Vergehungen und Verbrechen verwickelt ſeyn wollten. Es wird nicht geleugnet, daß man auch mitten in der Geſellſchaft dem Herzen und der That nach von ihnen abgeſondert ſeyn könne, es wird aber bemerkt, wie ſelten es ſey, daß einer unter den Reizungen der Welt frei von Laſtern bliebe, oder nicht wenigſtens zuweilen von ihnen angezogen werde. Es iſt gut, heißt es, dem Körper nach, beſſer, dem Willen nach, vollkommen aber, beiden nach von der Welt geſchieden zu ſeyn 230). Bey den **Vorſtehern der Kirche** dringt Iſi-

dor

230) l. c. III, 17-22.

dor nicht nur auf Reinheit der Sitten, ſondern auch auf wiſſenſchaftliche Bildung und Gelehrſamkeit, er verlangt von ihnen, daß ſie freimüthig und ohne Scheu die Wahrheit reden und das Volk wider die Bedrückung und Tiranney der Mächtigen beſchützen [231]). Die Fürſten erinnert er unter andern, daß ſie als Menſchen ihren Unterthanen gleich ſeyen, und daß ſie eben ſo, wie ſie, die Geſetze zu beobachten haben, daß ſie an den chriſtlichen Glauben gebunden und verpflichtet ſeyen, die Kirche zu beſchützen, und das, was der Prieſter nicht durch die Lehre ausrichten kann, zu gebieten, und zu vollziehen [232]). Doch misbilligt er es ausdrücklich, die Juden mit Gewalt zum chriſtlichen Glauben zu bekehren [233]).

Indem die moraliſchen Sentenzen Iſidors näher charakteriſirt und gewiſſe Hauptideen aus denſelben ausgehoben worden ſind, iſt zugleich der Beweis geführt, daß er damit im Ganzen ein ſehr nützliches und kräftiges Buch lieferte, und auch denjenigen, welche wiſſenſchaftliche Forſchungen über die chriſtliche Moral anſtellen wollten, wenigſtens viel Stoff dazu lieferte. Wir können ihn übrigens nicht verlaſſen, ohne noch einer beſonderen Meinung von ihm zu gedenken

231) l. c. c. 35 36. 45.

232) l. c. c. 49-51.

233) Chronic. Gothor. p. 402. ed. Opp. cit. Siſebutus in initio regni Judaeos ad fidem [Chriſ]tianam permovens aemulationem quidem Dei habuit, ſed non ſecundum ſcientiam; poteſtate enim compulit, quos provocare fidei ratione oportuit.

denken. Er glaubte, Fleiſcheſſen und Weintrinken ſeyen im Paradieſe nicht erlaubt geweſen, wo Gott den Menſchen nur Früchte zur Nahrung beſtimmt habe, durch den Noa habe Gott dieſe Erlaubniß nach der Sündfluth ertheilt, Chriſtus aber habe ſie wieder zurückgenommen, und durch ſeinen Apoſtel erklären laſſen: es ſey nicht gut, Fleiſch zu eſſen und Wein zu trinken Röm. 14, 21. das Fleiſch ſey übrigens nicht deswegen verboten, als wenn es an ſich böſe wäre, ſondern weil es ſinnliche Lüſte errege, Fiſche aber könne man eſſen, weil Jeſus ſelbſt nach ſeiner Auferſtehung ſie gegeſſen habe, und weder er noch die Apoſtel ſie verboten haben 234). In Anſehung des Fleiſcheſſens und Weintrinkens hatte Iſidorus den Hieronymus zum Vorgänger, doch fällt dieſe in der katholiſchen Kirche nicht öffentlich angenommene Meinung bei ihm mehr auf, als bei dem Mönche vom Bethlehem 234*).

Ein Mönch in England Namens Beda († 735) vereinigte in ſich ohngefähr alle gelehrten Kenntniſſe, welche in ſeinem Zeitalter nur erworben werden konnten, er fieng in ſeinem Vaterlande eine neue Epoche der Literatur und Gelehrſam-

234) De offic. eccleſ. II, 44.

234 *) Ich bemerke hier nur im Vorbeigehen, daß gegen die Mitte des 7. Jahrh. Thalaſſius, Abt in Lybien 400 Sentenzen de ſincera caritate ac vera continentia nec non de regimine mentis herausgegeben hat. Sie ſind gedruckt in Front. Ducae Auctuar. Patr. T. I. 1179. ſ. auch beſonders Aug. Vind. 1551.

ſamkeit an, ja er glänzte als der berühmteſte Schriftſteller ſeines Zeitalters. Unter ſeinen zahlreichen und mannichfaltigen Schriften, die ſich auf Philologie, Philoſophie, Mathematik, Phyſik, Geſchichte, Chronologie, Rhetorik, Exegeſe beziehen, und zwar gröſtentheils in Sammlungen und Auszügen beſtehen, aber doch auch Spuren des eigenen Denkens und der Abweichung von dem Gewöhnlichen an ſich tragen, vermißt man die moraliſchen faſt ganz, und auch das Wenige und Dürftige, was wir davon übrig haben, iſt zum grösseren Theile wegen ſeiner Aechtheit verdächtig. Man findet unter ſeinem Namen Sammlungen von gröſtentheils moraliſchen Axiomen aus dem Ariſtoteles und andern Philoſophen, von Sentenzen aus dem Cicero, von Sprüchwörtern aus der heil. Schrift, von welchen man gerne wünſchen und gewiß wiſſen möchte, daß ſie von Beda wären. Bei der erſten Sammlung finden ſich überall kurze Anmerkungen und zum Theil Einſchränkungen, bei den beiden andern Vorreden. Aber eben in dem, was der Sammler von ſeinem Eigenen hinzuſetzte, hat man ſchon lange Spuren gefunden, daß Beda nicht der Sammler ſeyn könne 235). So

235) Oudin l. 1687. Haec tria opuſcula nullatenus ad Bedam ſpectant, ſed ad recentiorem aliquem ſcriptorem, qui ſeculum 14. ſuperare mihi non videtur. Sola lectio Prooemior. tam libri ſententiar. ex Opp. Cic. quam Proverbior. ex ſcripturis idonea eſt ad hoc probandum, quippe quae nullam antiquitatem prae ſe ferant, ſed novitatem recentemque aetatem. — Quis-

So hat man auch unter ſeinem Namen ein Buch von den Subſtanzen, welches eigentlich den Titel führen ſollte: Sammlungen von Vorſchriften für Cleriker und Laien [236]). Allein dieſe Schrift kann nicht von Beda ſeyn; denn ſie verſetzt ſich ſelbſt in ein ſpäteres Zeitalter und zwar in das eilfte Jahrhundert [237]). Ein Buch un-

Quisquis opera ejusmodi Bedae voluerit adſcribere, ſe plane novitium in antiquis dictionibus et ſtylis oſtendet. Die erſte u. zweite Sammlung hat Einen Verfaſſer, wie man aus der Vorrede der zweiten ſieht, und wahrſcheinlich iſt auch die dritte von ihm als Gegenſtück zu den beiden erſten hinzugeſetzt worden. Man findet dieſe Schriften in Bedae Opp. Colon. 1688. T. II. 124-200.

236) l. c. p. 200- 206. Der Titel: de ſubſtantiis kommt daher, weil es anfängt: Subſtantia igitur, quae per ſe ſine ullius adminiculo ſubſiſtere valet, Deus ſolummodo eſt, und darauf von den verſchiedenen Subſtanzen, beſonders den Subſtanzen oder Gütern der Klöſter handelt, welche man nicht veräußern oder verſchleudern dürfe.

237) l. c. p. 201. — Ne eccleſia ſancta, ſub temporis praeteriti partibus bene fundata et ſuffulta, penitus deſtruatur ſub temporibus noſtris, in quibus mille annis impletis juxta prophetiam in apocalypſi praedictam ſatanas ſolutus eſſe videtur. Nicht ſo entſcheidend möchte der Grund ſeyn, welchen Oudin l. c. ſ. davon hernimmt, daß in dem Buche erzählt werde, daß Laien Klöſter wegnehmen und berauben und Aebte und Prälaten ihre Güter verſchwenden, wovon es ſchon im Zeitalter Bedas Beiſpiele genug gab. Eben ſo ſchwach iſt der Grund, daß in dieſem Buche der Ausdruck: divinum ſervitium vom Gottesdienſte gebraucht werde, welches vor dem 12. Jahrhundert nicht gewöhnlich geweſen ſey. 1689.

unter dem Titel: von den Pflichten enthält nur einige Vorſchriften und Bemerkungen über die Feier der Sonn- und Feſttage und das Faſten, es iſt aus einigen Vätern excerpirt. Oudin bemerkt, daß es Einiges aus des Anaſtaſius Leben der Päpſte und zwar des Melchiades enthalte, folglich nicht von Beda ſeyn könne, deſſen es auch nicht werth iſt [238]). Noch am eheſten können ihm die ſogenannten Funken der Väter zugeſchrieben werden, eine Sammlung Sentenzen und Ausſprüche nicht nur aus den Kirchenvätern, ſondern auch aus dem A. und N. T. und zwar in 80 Kapiteln über die Liebe, die Geduld, die Demuth, die Nachſicht, die Reue, das Gebet, das Bekenntniß der Sünden, die Buße, die Mäßigkeit, die Verlaſſung der Welt, die Furcht, die Virginität, die Gerechtigkeit, den Neid, das Stillſchweigen, den Stolz, die Weisheit, den Zorn, die eitle Ehre, die Unzucht, die Beharrlichkeit, die Sicherheit, die Thorheit, den Geiz, über die Tugenden, die Laſter, die Trunkenheit, die Zehnten, die Habſucht, die Zucht, den Glauben, die Hoffnung, die Gnade, die Zwietracht, den Eid, die Gedanken, die Lüge, die Mönche, die Verläumdung, den Willen, die Kleidung, die Barmherzigkeit, das Leben, die Geſchenke, das Allmoſen, die Trübſale, die Erſtlinge, die Traurigkeit, die Schönheit, die Gaſtmahle,

238) Opp. T. VII. 467 - 475. Oudin p. 1705.

mahlt, das Lachen, die Verehrung der Eltern, die Kinder, die Reichen und Armen, die Partheilichkeit, das Reiſen, die Sinne, die Knechte und Herren, den Umgang der Guten und Böſen, die Freundſchaft und Feindſchaft, das Rathgeben, die Verſtorbenen, die Hülfe Gottes, die Alten und Jungen, das Streiten, die Neugierde, die Sanften und Furchtſamen, die Richter, die Einfachheit, die Aerzte, das Binden und Löſen, die Beiſpiele, die Schüler, die Verſuchung und das Märtyrthum, die müſſigen Worte, die Kürze des Lebens, das Leſen. Offenbar wollte der Verfaſſer alle Gegenſtände, die er in das Gebiet der Moral rechnete, zuſammenfaſſen. Die Sentenzen ſind durchaus ſehr kurz und offenbar dazu beſtimmt, ins Gedächtniß gefaßt, und von den Clerikern bei Gelegenheit gebraucht zu werden [238*]. In den

238*) Scintillae patrum ſive loci communes l. c. 370-458. Oudin p. 1705 ſagt doch, die Sammlung werde dem Beda bloß Vermuthungsweiſe zugeſchrieben, weil er aus andern zu excerpiren pflegte, denn in allen Handſchriften, welche am häufigſten in Frankreich ſeyen, werde ſie ohne Namen gefunden. Doch führt er ſelbſt an, daß Humfred Wanley, ein Engländer im J. 1706. zu Oxford eine Antiquam Litteraturam ſeptentrionalem herausgegeben habe, wo er p. 180. ſage, es finde ſich auf der Weſtmünſter Bibliothek eine Handſchrift des liber ſcientiarum, welche Beda geſammelt und mit einer Sächſiſchen Interlinearverſion verſehen habe. — Die Schrift de mu-

 liero

den übrigen Schriften des Beda findet man viele moraliſche Ideen zerſtreut, welche jedoch eben nichts Ausgezeichnetes enthalten. In den exegetiſchen Schriften wird ſehr viel moraliſirt, auch da, wo der Text nicht moraliſch iſt, allein es ſind doch großentheils Excerpte aus den Kirchenvätern. Den Anhänger des Auguſtinus kann man auch in der Moral nicht verkennen, und auch nur ſo weit kann man in den zerſtreuten Bruchſtücken derſelben etwas Syſtematiſches entdecken.

Ehe ich die lateiniſche Kirche verlaſſe, muß ich doch noch bemerken, daß auch chriſtliche Dichter Gegenſtände der Moral und zwar nach den in jener Kirche herrſchenden Begriffen beſungen haben. Commodianus, welcher um die Zeit des Lactanz gelebt zu haben ſcheint, ertheilte in rauhen und incorrecten Hexametern, Chriſten von allen Claſſen, Katechumenen, Getauften, Abgefallenen, Büſſenden, den Gemeinen überhaupt, Geiſtlichen und Laien im ſtrengen Tertullianeiſchen Geiſte eine lange Reihe von Vorſchriften 239). Prudentius, ein Spanier, welcher ein anſehnliches weltliches Amt bekleidete und im Anfange des

liere forti ll. c. 459-467 handelt nicht etwa von der Seelenſtärke des Weibs, ſondern es werden darin gewiſſe Stellen aus den Salomoniſchen Sprüchwörtern, die vom Weibe handeln, allegoriſch von der Kirche erklärt.

239) LXXX. Instructiones edit. H. L. Schurzfleiſch. Viteb. 1705. Doch hat nur ein Theil dieſer Schrift den angegebenen Inhalt.

des fünften Jahrhunderts ſtarb, beſang den Kampf der Tugenden und Laſter in der menſchlichen Seele, und es iſt immer auch in Beziehung auf die Geſchichte der chriſtlichen Sittenlehre merkwürdig, daß er und zwar zuerſt den Glauben als eine Tugend und die Abgötterey als ein Laſter und darauf die Keuſchheit und Unzucht, die Geduld und den Zorn, den Stolz und die Demuth, die Schwelgerey und Nüchternheit, den Geiz und die Wohlthätigkeit, die Eintracht und Zwietracht den Kampf beſtehen läßt, auch daß jede Tugend zwar einzeln ſiegt, zuletzt aber nur die Weisheit in einem für ſie erbauten herrlichen Tempel ihren Wohnſitz nimmt, wodurch ſie unſtreitig als der Inbegriff aller Tugenden dargeſtellt werden ſoll 240). Aldhelm, ein Angelſächſiſcher Prinz, zuerſt Mönch, darauf Abt und zuletzt Biſchoff († 709) machte das Lob der Jungfrauen und die acht Hauptlaſter, wie ſie damals von vielen angenommen wurden, nämlich Gefräßigkeit, Ueppigkeit ſammt der Wolluſt, Geiz, Zorn, ausſchweifende Traurigkeit, Verdroſſenheit, eitle Ruhmbegierde und Stolz, beſonders ſofern dieſe Laſter von den heiligen Jungfrauen zu beſiegen ſind, zu Gegenſtänden ſeiner Gedichte, welche wegen der Neuheit der Sache in ſeinem Vaterlande großen Beifall erhielten, übrigens ſonſt weder des Inhalts noch der Poe-

ſie

240) Pſychomachia in Opp. Prudentii edit. Nic. Heinſii Amſtel. 1667. und in andern Ausgaben.

ſie wegen eine rühmliche Auszeichnung verdienen 241).

Unter den Moraltheologen der griechiſchen Kirche heben ſich ohne Vergleichung Baſilius und Chryſoſtomus durch Geiſt, Schreibart, Gehalt, Anzahl und Wirkſamkeit ihrer moraliſchen Schriften vor den andern hervor.

Baſilius der Große.

Baſilius Mönch, Presbyter und zuletzt Biſchoff von Cäſarea in Cappadocien († 380.) hat durch ſeine glänzenden Talente, durch ſeine umfaſſende und mannichfaltige Gelehrſamkeit, durch ſeine mönchiſche Strenge, die er auch noch als Biſchoff beobachtete, durch ſeinen Eifer für die kirchliche Rechtgläubigkeit, welche doch mit viel Friedensliebe und Nachgiebigkeit verbunden war, durch ſeine Beredſamkeit und durch ſeinen praktiſchen Geiſt ſich den Namen des Großen in der Kirche erworben. Betrachtet man ihn als gelehrten und denkenden Theologen, ſo hat er weder um die Exegeſe, noch um die Dogmatik, noch um die Polemik ſich ſo große Verdienſte erworben, als um die Moral. Nicht als wenn er etwa viele Bücher über dieſelbige geſchrieben oder ein Syſtem derſelben geſchaffen oder viel Neues über dieſelbe vorgetragen hätte, aber daß er ſie ſo ſehr hervorhob, daß er eine reine, bibliſche Mo-

241) De laude virginum, de octo principalibus vitiis in Caniſii Lectt. antiq. I. 709 ſq.

Moral lieferte, daß er ſeine Zeitgenoſſen von dogmatiſchen Streitigkeiten zur chriſtlichen Moral leiten und dadurch die Eintracht befördern wollte, daß er eine ſelbſtſtändige menſchliche Tugend lehrt, daß er manche moraliſche Materien mit Gründlichkeit, Menſchenkenntniß, Beredſamkeit ausführt, daß er auf eine zweckmäßige Art Philoſophie mit der chriſtl. Moral verbindet, daß ſeine Predigten von einem moraliſchen Geiſte beſeelt ſind, kann ihm kaum hoch genug angerechnet werden.

Zuerſt muß hier von ſeinen Schriften, ſofern ſie die Moral betreffen, Bericht erſtattet werden. Seine eigentlich moraliſchen Schriften pflegt man unter dem Namen der aſcetiſchen 240) ſchon ſeit alten Zeiten zu begreiffen. Unter mehreren, welche ihm zugeſchrieben werden, hat der Benedictiner Garnier, welcher ſeine Werke am beſten herausgegeben hat, nach einer ſcharfen Unterſuchung nur acht für ächt anerkannt 241). Fünf davon, nämlich: der vorläufige aſcetiſche Unterricht, die aſcetiſche Rede und Ermahnung, auf die Welt Verzicht zu thun und nach der geiſtlichen Vollkommenheit zu ſtreben, die Rede von der aſcetiſchen Zucht und dem Schmucke des Mönchs, die längeren und die kürzeren Regeln gehören zur Mönchsmoral, wiewohl man darinn, beſonders in den bei=

242) Ασκητικα auch το ασκητικον. Sie ſtehen in Garniers Ausgabe T. II. p. 199-234. 327-414.

243) l. c. Praefat. p. XXXIV. ſqq.

beiden letzten, auch viele allgemeine moraliſche Regeln und Auflöſungen caſuiſtiſcher Fragen findet. Die drei übrigen, nämlich die vom göttlichen Gerichte, vom Glauben und die Ethik hängen zuſammen; in der erſten zeigt Baſilius, wie er vorzüglich durch die Betrachtung der göttlichen Strafgerichte über die Sünder zum wahren Glauben geleitet worden ſey, am Ende derſelben ſagt er: weil er ſich des Ausſpruchs des Apoſtels erinnert habe, daß in Chriſtus weder die Beſchneidung noch die Vorhaut etwas gelte, ſondern nur der Glauben, welcher in der Liebe thätig ſey, ſo habe er für ſchicklich und nothwendig gehalten, zuerſt die wahre geſunde Lehre von Vater, Sohn und Geiſt zu erklären und darauf die Ethik hinzuzuſetzen 243). Das Erſte thut er in der Schrift vom Glauben, um welche er ausdrücklich gebeten worden war. Es iſt ein Glaubensbekenntniß mit einem Prologen und Epilogen. Er will darinn abſichtlich nur Schriftlehren vorbringen und ſo viel immer möglich ſolche Wörter und Ausdrücke vermeiden, welche nicht ausdrüklich in der heil. Schrift vorkommen, ob ſie gleich dem Sinne nach daſelbſt ſich finden, ſolche aber gar nicht gebrauchen, welche beides dem Worte und Sinne nach ihr fremd und zuwider ſind 244). Er erinnert, daß er hier nicht, wie ſonſt, den Zweck habe, Ketzereien zu widerlegen, ſondern den geſunden Glauben einfach darzulegen

243) ed. cit. p. 223. de judic. Dei.
244) de fide N. I.

gen 245). Das Glaubensbekenntniß ſelbſt iſt ganz kurz und faſt nur aus Schriftſtellen zuſammengeſetzt. Unmittelbar darauf ermahnt er, unnütze Unterſuchungen und Wortſtreitigkeiten zu vermeiden, ſich an die Ausſprüche der heil. Schrift zu halten und chriſtlich zu leben 246). Man ſieht aus Allem den weiſen und friedſamen Theologen, welcher ſeine ſtreitſüchtigen Zeitgenoſſen dadurch vereinigen will, daß er ſie auf die Schriftlehre und auf das Praktiſche des Chriſtenthums verweiſt. Um das Glaubensbekenntniß war er gebeten worden 247). Er aber findet für räthlich, auch noch die Moral hinzuzuſetzen. Er bringt die Gebote und Verbote, welche er im N. T. zerſtreut gefunden, unter gewiſſe compendiariſche Regeln 248) und fügt immer die dahin gehörige Stellen bei. Er ſchrieb die Stellen nicht einmal ab, wie man in den nachfolgenden Ausgaben dieſes Buchs gethan hat, ſondern er wies nur nach, wo ſie zu finden waren; die Leſer ſollten ſelbſt das N. T. zur Hand haben und die Stellen nachſchlagen, aus welchen er die Regeln abſtrahirt hätte. Anfangs wollte er auch aus dem A. T. hinzuſetzen, was mit der Moral des N. T. übereinſtimme; da er aber gedrängt wurde, das Verſprechen, welches

er

245) νυνι της υγιαινȣσης πιϛεως ομολογια τε και φανερωσις ἁπλη προκειται l. c. N. 2.

246) l. c. N. 5.

247) Της ευσεβȣς πιϛεως εγγραφȣ επεζητησατε παρ᾽ ἡμων ομολογιαν de fid. n. 1.

248) Εις ορȣς κεφαλαιωδεις εσπȣδασαμεν συναγαγειν. l. c. n. 6.

er im Buche gethan hatte, zu halten, ſo wollte er nicht länger zögern. Er hoſte auch, daß nun jeder leicht aus dem A. T. werde hinzuſetzen können, was mit der Moral des N. T. übereinſtimme, und bemerkte, daß es in der Glaubens- und Sittenlehre nicht auf die Anzahl der Schriftſtellen ankomme, daß ſchon Eine Schriftſtelle für den Glaubigen hinreichend ſey und daß er daher nicht einmal Alles aus dem N. T. ſondern verhältnißmäßig nur Weniges beigeſetzt habe. So lieferte er einen ganz kurzen Innbegriff der chriſtlichen Moral und führte zugleich ſeine Leſer in das Studium der moraliſchen Schriftſtellen ein. Das Ganze iſt in 80. Hauptregeln abgetheilt, von welchen die meiſten wieder in Kapitel oder Abſchnitte zerfallen. In der Anordnung bemerkt man weiter keinen ſyſtematiſchen Plan, ausgenommen daß die allgemeineren Lehren voranſtehen und die ſpecielleren folgen. Es gehört nicht hieher, das Merkwürdigere aus dieſer Schrift auszuzeichnen, es wird in der Folge bei der Darſtellung der Moral des Baſilius vorkommen. Doch müſſen hier Proben von der Einrichtung derſelben gegeben werden.

Dritte Hauptregel:

Für das erſte und vornehmſte Gebot im Geſetze hat der Herr das erklärt, Gott von ganzem Herzen zu lieben, für das zweite, den Nächſten als ſich ſelbſt zu lieben.

1) Math. 22, 37.

2) Ein Beweis, daß man Gott und ſeinen Chriſtus nicht liebt, iſt der, wenn man ſeine Gebote nicht hält, ein ſtarker Beweis dieſer Liebe iſt der, wenn man die Gebote Chriſti unter Leiden um ſeinetwillen bis zum Tode befolgt. Joh. 14, 21. 24. 15, 10. Röm. 8, 35.

Vierte Hauptregel.

Derjenige ehrt Gott, welcher ſeinen Willen thut, der aber entehrt ihn, welcher ſein Geſetz übertritt. Joh. 17, 4. Math. 5, 16. Phil. 1, 10. Röm. 2, 23.

Fünfte Hauptregel.

Man muß ſich von allem Haſſe gegen Alle reinigen und die Feinde lieben, für die Freunde aber das Leben laſſen, wenn die Pflicht dazu ruft und eine ſolche Liebe haben, als Gott und ſein Chriſtus gegen uns haben.

1) Math. 5, 43. 48. Joh. 3, 16. 15, 12. Luc. 6, 35. Röm. 5. 8. Eph. 5, 1.

2) Ein gewiſſes Kennzeichen der Schüler Chriſti iſt ihre wechſelſeitige Liebe um ſeinetwillen. Joh. 13, 35.

3) Ein Beweis, daß einer die chriſtliche Nächſtenliebe nicht hat, iſt der, wenn man etwas thut, was den Glauben des Näch-

Nächſten verlezt, geſezt auch, daß es in der Schrift an ſich für erlaubt erklärt wäre, Röm. 14, 15.

4) Der Chriſt muß den, welcher über ihn betrübt oder aufgebracht iſt, auf alle Weiſe zu beſänftigen und auszuſöhnen ſuchen. Math. 5, 23. 1 Cor. 4, 12.

5) Wer die chriſtliche Liebe hat, betrübt den, welchen er liebt, zuweilen zu ſeinem eigenen Beſten. Joh. 16, 5 — 7. 1 Cor. 7, 7.

Man wird ſchon hieraus abnehmen können, wie Baſilius in dieſem ungemein nüzlichen und verdienſtlichen Buche aus den Stellen des N. T. allgemeine moraliſche Regeln abſtrahirt und eine ganz reine Moral des N. T. zu liefern bemüht iſt.

Auch in den Briefen dieſes Biſchoffs werden nicht ſelten moraliſche Materien abgehandelt. Es ſind darunter drei kanoniſche, an den Biſchoff Amphilochius von Iconium gerichtete, welcher den Baſilius wegen verſchiedenen Einrichtungen in ſeiner Gemeine und Diöceſe gefragt hatte. Dieſer ſchreibt ihm, was er theils aus der Tradition weiß, theils aus eigenem Nachdenken gefunden hat. Da hier ſeine Beſtimmungen zunächſt die Kirchenzucht betreffen, und in der Folge das Anſehen von Canonibus erhalten haben, ſo wird es beſſer ſeyn, von ihnen in der Folge und zwar da, wo die Canones, welche

das

das Leben und die Sittlichkeit betreffen, in Betracht kommen werden, Notiz zu nehmen.

Simeon Metaphraſtes, welcher in der Mitte des 12. Jahrhunderts lebte und hohe geiſtliche Würden zu Conſtantinopel bekleidete, ſtellte die Moral des Baſilius aus ſeinen Schriften unter dem Titel: 24. ethiſche Reden zuſammen. Man findet darunter auch Einiges, was aus verlorenen Werken deſſelben hergenommen iſt. Das Ganze iſt aber eigentlich nur eine Uebertragung der Moral deſſelben in Reden oder Predigten, ſo weit ſie ſich zu dieſem Zwecke paßt. Man darf alſo gar kein Syſtem ſeiner Moral hier erwarten. Sie liegt nicht vollſtändig in dieſen Predigten und gerade das Philoſophiſche und Speculative derſelben mangelt hier. Die Predigten handeln von Tugend und Laſter, Lehre und Ermahnung, Almoſen, Reichthum und Armuth, Geiz, Sünde, Buſſe, Gebet, Faſten, Tod, Traurigkeit und Niedergeſchlagenheit, Geduld und Langmuth, Weltgericht, Macht und Oberherrſchaft, Unmäßigkeit, Zorn und Haß, Neid und Mißgunſt, Mäßigkeit und Unenthaltſamkeit, Demuth und eitlem Ruhme, Glück, und Unglück, Klugheit, der Sorge für unſre Seele, Ehrerbietung gegen Aeltern, Alter und Tugend. Man kann ſie übrigens doch zur Kenntniß des moraliſchen Lehrbegriffs von Baſilius gebrauchen 248).

Wir

248) Ἠθικοι λογοι ΚΔ. τȣ Μαγιστρȣ και λογοεκλεχθεντες δια Συμεων θετȣ εκ πασων των πραγμα-

Wir werden nicht ſo viel von der Moral dieſes Kirchenvaters anführen können, als man wohl erwarten und wünſchen möchte. Sein Verdienſt beſteht nicht ſowohl in neuen Anſichten und Entwicklungen, als vielmehr dariun, daß er die Moral des Evangeliums wiederum mehr in ihrer Reinheit und Heiligkeit darſtellte, durch ſie den Speculationen und Streitigkeiten der Theologen Grenzen zu ſetzen ſuchte, und ſie mit großer Würde und Schönheit vortrug.

Vor Allem iſt es merkwürdig und bezeichnet den ganzen Geiſt der Moral des Baſilius, beſonders in Vergleichung mit der Lehre der lateiniſchen Kirchenväter, welche wir ſo eben verlaſſen haben, daß er in ſeinen Schriften oft auf den Gedanken zurückkommt, und ihn unter mancherlei Wendungen ausdrückt: die Tugend oder was bei ihm einerlei iſt, die Liebe zu Gott oder die Beobachtung ſeiner Gebote aus Liebe könne nicht gelehrt oder gelernt, oder von auſſen eingeflößt werden, die Menſchen haben vielmehr von Natur ſchon Anlage, Trieb und Neigung dazu, und nur dadurch ſey Tugend möglich. Er mag ſelbſt hierüber reden: Wir können uns nicht entſchuldigen, daß wir in dem, was zu unſerem Beſten dient, nicht unterrichtet worden ſeyen, da wir durch das nicht erlernte Geſetz der Natur das Gu-

γματειων τȣ εν ἁγιοις πατρος ηπμων Βασιλειȣ Αρχιεπισκοπȣ καισαρειας της Καπταδοκιας. Garnier hat ſie ſeiner Ausgabe als Anhang T. III. 469-587. beygefügt und zugleich in den übriggebliebenen Werken des Baſilius die Stellen nachgewieſen, woraus ſie hergenommen ſind.

Gute wählen können. — Das Thier weiß ohne Unterricht, ohne vorher angeſtellte Verſuche, ohne eine ihm beigebrachte Kunſt, was ſeiner Natur gemäß iſt. So liegen auch in uns die natürlichen Keime der Tugenden und unſere Seele ſteht mit ihnen in einer Verbindung, welche nicht erſt durch Unterricht entſteht, ſondern von der Natur hervorgebracht iſt. Gleichwie keine Kunſt und Wiſſenſchaft uns lehrt, eine Abneigung gegen Krankheiten zu haben, ſo hat unſere Seele eine natürliche Abneigung gegen das Böſe. Jedes Laſter iſt eine Krankheit der Seele, die Tugend aber die wahre Geſundheit derſelben. Einige haben die Geſundheit ganz gut ſo definirt, daß ſie die rechte Beſchaffenheit der natürlichen Kräfte ſey; dieſe macht auch die Geſundheit der Seele aus. Die Seele ſtrebt ohne Unterricht nach dem, was ihr natürlich iſt und zukommt. Deswegen wird die Mäßigung von jedermann gelobt, die Gerechtigkeit gebilliget, die Tapferkeit bewundert, die Klugheit gewünſcht. — Ihr Kinder liebet eure Eltern und ihr Eltern reizet eure Kinder nicht zum Zorn! Sagt dies nicht die Natur? Paulus erinnert nichts Neues, ſondern zieht nur die Bande der Natur enger zuſammen 249), Es iſt in dem Menſchen von Natur Trieb und Kraft zur Beobachtung der Gebote Gottes 250). Wir ha-

249) In Hexaemer. Homil. IX, 4. T. I. p. 83. f. In eben dieſer Homilie drückt ſich Baſilius p. 67. ſo aus: Φυσικος λογος οικειωσιν ημιν τα καλα και αλλοτριωσιν απο των βλαβερων υποδεικνυς εγκατεσπαρται.

250) Ροπη και δυναμις. Regul. longior. Interrogat. 2. T. II, 336.

haben nicht von einem andern gelernt, uns über das Licht zu freuen, das Leben und unſere Eltern zu lieben. Eben ſo und noch weit mehr wird die Gottesliebe uns nicht von auſſen eingeflößt, ſondern ſobald das Thier, Menſch genannt, entſtand, wurde ihm ein Vernunftkeim eingepflanzt, welcher in ſich die Anlage und Fähigkeit zu lieben enthielt, und welchen die Lehrer der Religion mit Sorgfalt anbauen, pflegen und zur Reiſe bringen ſollen. — Wir haben die Kraft, alle Gebote Gottes zu halten, von ihm voraus empfangen, ſo, daß wir uns nicht beklagen dürfen, als würde etwas Neues von uns gefordert, noch auch uns erheben dürfen, wie wenn wir mehr gäben, als wir empfangen haben. Gebrauchen wir dieſe Kräfte recht und zweckmäßig, ſo führen wir ein tugendhaftes und frommes Leben. — So iſt es auch mit dem Gebote der Liebe. Wir haben ſogleich bei der erſten Einrichtung unſerer Natur die Kraft zu lieben empfangen, und daß wir lieben können und ſollen, das lernt jeder nur durch und in ſich ſelbſt, es kann ihm nicht von auſſen her bewieſen werden. Wir lieben von Natur das Schöne, wenn auch dem einen dieſes, dem andern jenes ſchöner vorkommt, wir haben eine natürliche Liebe zu Anverwandten und Blutsfreunden, wir empfinden eine freiwillige Dankbarkeit gegen Wohlthäter. Was iſt aber bewundernswürdiger, als die göttliche Schönheit? Welcher Gedanke iſt anziehender als der der göttlichen Majeſtät? Welche Sehnſucht der Seele iſt ſo lebhaft und mächtig, als die, welche Gott einer Seele einflößt, die von der Sünde gereiniget iſt, und voll Affect ſpricht:

Ich bin verwundet von Liebe (Hohel. 2, 5)? Unausſprechlich und unbeſchreiblich ſind die Strahlen der göttlichen Schönheit; keine Rede ſtellt ſie dar, kein Ohr vernimmt ſie. Nennſt du ſie den Glanz der Morgenröthe, oder das Leuchten des Monds, oder das Licht der Sonne — Alles iſt in Vergleichung mit ihr gering und entfernter von dem wahren Lichte, als die dikſte Finſterniß der Nacht vom hellſten Mittag. Dieſe Schönheit iſt für leibliche Augen unſichtbar, und wird nur mit dem Geiſte erblickt. Hat ſie einen von den Heiligen beſtrahlt, ſo läßt ſie einen unerträglichen Stachel der Sehnſucht in ihm zurück. — Die Menſchen ſtreben alſo von Natur nach dem Liebenswürdigen und Schönen, worunter das Gute das vornehmſte iſt. Gott aber iſt gut, nach dem Guten ſtreben alle, folglich ſtrebt Alles nach Gott [251]). Eben ſo iſt uns auch der Keim der Liebe zu den Menſchen eingepflanzt, wir haben von Natur einen Trieb zur Geſellſchaft, wir bedürfen einer des andern, und lieben Unſersgleichen [252]).

Man ſieht hier die oberſten Principien der Moral des Baſilius, wobei er offenbar gewiſſe Stoi-

251) l. c. p. 336. ſ.

252) l. c. Interr. 3. p. 340. Sehr ſchön ſagt er hier: Jeſus habe nicht Wunder und Zeichen zum Merkmale ſeiner Jünger gemacht (ob er ihnen gleich auch dazu durch den Geiſt die Kraft mittheilte) ſondern er habe geſagt: Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger ſeyd, wenn ihr Liebe zu einander habt.

Stoiſche und Platoniſche Ideen ſich zu eigen macht. Man kann es faſt nicht verkennen, daß er damit zugleich denjenigen Theologen widerſprechen will, welche dem Menſchen alle natürliche Kraft und Fähigkeit zum Guten abſprachen und das Vermögen dazu nur von auſſen in ihn kommen ließen. Er ſchrieb alſo auch dem Menſchen natürliche moraliſche Freiheit zu, er gab die Freiheit für einen weſentlichen Character jeder Tugend aus [253]. Er lehrte, daß auch Heiden gute Handlungen ausüben können und oft ausgeübt haben, und daß Chriſten ſie benutzen und nachahmen ſollen [254]. Wenn er Jünglingen zeigen will, wie ſie aus den Büchern der Heiden Nutzen ziehen ſollen, ſo beſchränkt er ſich bloß auf den moraliſchen Nutzen derſelben. Er giebt zwar den heiligen Schriften den Vorzug, daß ſie den Menſchen zur Seeligkeit des künftigen Lebens bilden und leiten, allein er behauptet doch, daß das Leſen der heidniſchen Schriften eine moraliſche Vorübung, daß es wirklich beſſernd werden könne. Er ermahnt die Handlungen und Reden guter Menſchen, welche in den heidniſchen Dichtern, Geſchichtſchreibern, Rednern vorkommen, nachzuahmen, die treflichen moraliſchen Lehren, welche ſich bei ihren Philoſophen finden, auszuüben. Er erzählt ſelbſt mit Bewunderung gewiſſe tugendhafte Handlungen der Heiden, welche

253) Πασα αρετη τω εκουσιω χαρακτηριζεται Homil. in Pſalm. 33. T. I. p. 147 ουδεν των ηναγκασμενων επαινετον Hom. in Pſ. 114. l. c. p. 201.

254) Homil. in Hexaem. I. p. 47.

che mit den Vorſchriften des Chriſtenthums, Unrecht geduldig zu leiden, die Feinde zu lieben, die böſe Luſt auszurotten, nicht zu ſchwören, vollkommen übereinſtimmen. 255).

Wie brachte er aber dieſe Lehren in Uebereinſtimmung mit gewiſſen unterſcheidenden Lehren des Chriſtenthums? Er leugnete gar nicht, daß ſeit dem Sündenfalle die reine urſprüngliche Freiheit des Menſchen verloren gegangen und eine Sclaverei der Sünde entſtanden ſey 256), er glaubte aber nicht, daß deswegen die Freiheit ſelbſt, als Vermögen zu wählen und die natürlichen Anlagen und Triebe zum Guten verloren worden ſeyen. Er leugnete nicht, daß Gott durch ſeine Gnade, durch ſeine Offenbarung und den von ihm geſchenkten Erlöſer jene Anlagen pflege, nähre, anbaue, entfeſſle, frei mache 257). Er gab zu verſtehen, daß den tugendhaften Heiden etwas von den moraliſchen Lehren der Bibel bekannt geworden ſey 258). Er gab das Nachdenken über die von Gott eingegebenen heiligen Schriften für den beſten Weg zur Erkenntniß unſerer Pflichten aus. Er erinnerte, daß in denſelben ſowohl Lebensvorſchriften gefunden, und die Thaten der Seeligen, als eben ſo viele lebendige Bilder eines gottſeeligen Lebens zur Nachahmung dargeſtellt werden, daß in denſelben Heil-

255) Προς τους νεους οπως αν εξ' ἑλληνικων ωφελοιντο λογων T. II. p. 273 - 185.

256) Homil. in Pſ. 48. l. 180.

257) l. c.

258) ſ. die Schrift N. 255.

Heilmittel wider jede moraliſche Krankheit bereit liegen 259). Er verlangte, daß, wenn gewiß ſey, daß Gott etwas geboten habe, der Menſch nicht mehr zweifeln, es glaubig annehmen und befolgen ſolle, auch wenn es mit ſeinen eigenen Ueberzeugungen ſtreite, daß er ſich überzeugt halten ſoll, jedes Gebot Gottes ſey wahr und möglich, auch wenn ſeine Natur widerſtreite 260).

Uebrigens ſtellte er den Grundſatz auf, von welchem er auch ſelbſt oft in ſeinen Schriften die Anwendung machte, daß man das, was die heil. Schrift lehre und vorſchreibe, auch durch die Natur und durch die Gewohnheit des gemeinen Lebens zu beſtätigen und zu erläutern ſuchen müſſe 261). Er ergriff gern jede Gelegenheit, die Uebereinſtimmung des moraliſchen Chriſtenthums mit der menſchlichen Natur und mit einer geſunden Philoſophie ins Licht zu ſetzen. Den Unterſchied zwiſchen großen und kleinen Sünden, den ſchon die Stoiker aufheben, fand er auch nicht im N. T. gegründet. Er berief ſich darauf, daß der Herr ſage: **Wer Sünde thut, iſt der Sünde Knecht.** Er gab keinen objectiven Unterſchied zwiſchen den Sünden, ſondern nur ſo viel zu, daß für jeden Menſchen diejenige Sünde groß ſey, von welcher er beherrſcht werde, klein aber diejenige, welche er ſelbſt beherrſche 262).

Man

259) Epiſtol. 2. T. III. 72 ſq.

260) Moral. reg. 8. T. II. p. 140 ſq.

261) Moral. reg. 26. T. II. 256.

262) Reg. brevior. 293. T. II. 518.

Man kann von ſelbſt vermuthen, daß ein Mann, wie Baſilius, welcher ſo viel zur Ausbreitung des Mönchslebens gethan und ſelbſt ein Muſter davon gegeben hat, von demſelben überhaupt in ſeinen Schriften viel werde geſprochen haben. Es kommt hier nicht darauf an, von ſeinen Mönchsregeln zu reden und ihren Inhalt anzugeben und zu beurtheilen, ſondern nur im Allgemeinen ſeine Grundſätze über die Gründe, den Werth und die wahre Beſchaffenheit des Mönchslebens anzuführen. Die Gründe, ſich überhaupt von der gewöhnlichen menſchlichen Geſellſchaft abzuſondern und ein mönchiſches Leben zu führen, fand er darinn, weil man dadurch den weltlichen Zerſtreuungen und dem Anblicke der Menſchen, welche die vollkommene Beobachtung der Gebote Gottes verachten, entgehe, weil man dadurch viele Reizungen zur Sünde und die Gefahr, ſich unvermerkt an das Böſe zu gewöhnen, vermeide, weil man in der Einſamkeit mehr im Gebete anhalten, die vorher angenommenen böſen Gewohnheiten beſſer ausrotten, durch beſtändiges Nachdenken über den Willen Gottes die Flecken der Sünde eher in ſich auslöſchen und ſich ſelbſt verleugnen d. i. das Vergangene vergeſſen und ſeinem eigenen Willen entſagen, das Kreuz auf ſich nehmen d. h. ſich zum Tod für Chriſtus vorbereiten, die Sinnlichkeit ſchwächen, zu jeder Gefahr um Chriſti willen bereit ſtehen und das gegenwärtige Leben nicht achten könne, weil man bei dem Aufenthalte unter der Menge der Sünder keine Zeit habe, ſeiner Sünden ſich bewußt zu werden und Reue darüber zu empfinden und ſelbſt durch Vergleichung mit Schlechteren ſich einen Schein

von Tugend zueigne, weil man endlich unter dem Geräuſche und den Geſchäften der Welt die Freude an Gott und ſeinem Worte verliere und ſeine Gerichte verachte und vergeſſe. Doch zog er das cönobitiſche Leben dem anachoretiſchen weit vor. Er hielt das letzte für gefährlich, das erſtre für bildender und nützlicher, weil jeder die Hülfe des andern in gewiſſen Fällen bedürfe, weil das, was der Einſiedler hat oder thun kann, für andere unnütz werde und das, was ihm fehle, ſich nicht verſchaffen könne, weil das Geſetz der thätigen Menſchenliebe im Einſiedlerleben nicht geübt werden, weil man in demſelben ſeine Fehler und Vergehungen nicht leicht einſehe, indem man niemand habe, der uns auf eine ſanfte Art zurechtweiſe, weil mehrere Gebote von mehreren, die eine Geſellſchaft ausmachen, beobachtet werden können, nicht aber von Einem, welcher oft das Eine vernachläſſigen muß, indem er das Andere thut, weil Chriſten Glieder Eines Körpers, an welchem Jeſus das Haupt iſt, ausmachen ſollen, weil nur in der Geſellſchaft die verſchiedenen Gaben und Kräfte des Geiſts auch andern zu gut kommen, weil im cönobitiſchen Leben die gemeinſchaftliche Warnung und Beſtrafung mehrerer uns eher von der Sünde befreien und ihr Beifall uns mit Zuverſicht und Stärke zum Guten erfüllen kann. Die beſondern Gefahren des Einſiedlerlebens ſetzte Baſilius darin, daß es den Menſchen ſelbſtgefällig und ſtolz mache, daß es ihn hindere, ſeine Fehler und ſeine Fortſchritte im Guten kennen zu lernen, indem es ihm an Gelegenheiten zur Ausübung

der

der Gebote fehle 263). Dieſem cönobitiſchen Leben ſchrieb er hohe Vorzüge vor dem gewöhnlichen geſellſchaftlichen Leben zu, weil es eine Verbindung gleichgeſinnter Menſchen ſey, die ſich zu Einem gottſeeligen Zwecke feierlich unter Einer Regel verpflichtet und vereiniget haben. Er nannte es ein Wandeln auf dem Wege, welcher zu den Wohnungen des Herrn führt, eine ſeelige Anſtalt, die evangeliſche Lebensart, eine engelgleiche Würde, eine Nachahmung der apoſtoliſchen Verfaſſung, er nannte die Mönche vollkommene Männer; andere aber Knaben 264). Von einem wahren Mönche entwirft er folgendes Bild: Er hat die Welt verlaſſen d. h. er iſt nicht bloß dem Körper nach auſſer ihr, ſondern er hat die Seele von der Sympathie mit dem Körper losgeriſſen; er hat weder Stadt noch Familie, noch Freunde, weder Vermögen noch Geſchäfte, er vergißt menſchliche Wiſſenſchaften, bereitet ſich den göttlichen Unterricht in ſich aufzunehmen, und zwar dadurch, daß er in der Einſamkeit die böſen Gewohnheiten und Gemüthsbewegungen in ſich ausrottet und zur Ruhe bringt. Er ahmt in Verbindung mit ſeinen Brüdern den Chor der Engel auf der Erde nach, ſobald der Tag anbricht, erhebt er ſich zum Gebet und verehrt den Schöpfer durch Hymnen, darauf wendet er ſich zur Arbeit und würzt,

263) Regul. maj. interr. 6. 7. T. II. 344 ſqq.

264) Epiſt. 23. T. III. 101. ep. 172. p. 261. ep. 207. p. 310. ep. 295. p. 433. Serm. aſcet. T. II. 320.

würzt auch ſie mit Gebeten und Geſängen. Sein Gemüth zieht ſich auf ſich ſelbſt zurück, erhebt ſich dadurch zum Gedanken Gottes und vergißt, mit göttlicher Schönheit umſtrahlt, auch die Natur, los von irrdiſchen Sorgen richtet er ſich ganz auf den Beſitz ewiger Güter und ſtrebt allen Tugenden nach. Der Mönch forſcht in der Schrift und läßt darauf Gebete folgen, welche eine klare Idee Gottes in ſeine Seele prägen und ſie dadurch zum Tempel Gottes machen. Er unterredet ſich mit ſeinen Brüdern ohne Streitſucht, Stolz und Heftigkeit, er drängt ſich mit ſeiner Rede nicht vor, lernt ohne ſich zu ſchämen, lehrt ohne Eiferſucht, bedient ſich eines gemäßigten, ſanften und wohlwollenden Tons. Seine Demuth zeigt ſich auch in ſeinem Aeusſeren, ein trauriges gegen die Erde geſenktes Auge, ein ſchlecht gekämmtes Haar, ein unreines Kleid, wie die Trauernden tragen, ein Gürtel um den Leib, das Kleid bloß dazu eingerichtet, um den Körper wider Kälte und Hitze zu bedecken, nicht von leichtem und weichem Zeuge, ſo dicht, damit nicht noch ein anderes Kleid zur Erwärmung des Körpers nöthig ſey, Schuhe von geringem Werthe, doch hinreichend zum Gebrauche, ein Gang, welcher weder träge, noch heftig und übermüthig ſey; Brod, Waſſer und etwas Gemüſſe zur Speiſe, ſo lang er ſich wohl befindet, bei dem Eſſen Mäßigkeit und Angedenken an Gott, welcher die Nahrungsmittel und unſeren Körper ſo weiſe einrichtete, vor- und nachher Gebet, das Mahl immer zur beſtimmten Stunde, von 24 Stunden des Tags kaum Eine zur Sorge für

für den Körper beſtimmt; ein leichter Schlaf, wie er ſich aus der mäßigen Nahrung ergiebt, und welchen man abſichtlich unterbrechen kann: denn ein tiefer ſchwerer Schlaf eröffnet unvernünftigen Phantaſieen den Zugang und verſetzt in einen täglichen Tod; was für andere der Anbruch des Morgens iſt, daß iſt für den Aſceten die Mitte der Nacht: die nächtliche Stille giebt der Seele am meiſten Ruhe, die ſchädlichen ſinnlichen Eindrücke hören auf, die Seele geht nur mit Gott um, beſſert ſich durch Andenken der begangenen Sünden, ſchreibt ſich Regeln zur Vermeidung des Böſen vor und fleht Gottes Mitwirkung zur Vollendung ihrer Beſtrebungen an 265). Die Anſichten des Baſilius vom Mönchsleben waren in der That nicht gemein und alltäglich, ſondern tiefeindringend und erſchöpfend.

Die Lüge erklärte dieſer Kirchenvater nach Anleitung der Ausſprüche Jeſu und der Apoſtel durchaus für unmoraliſch, auch wenn man noch ſo viel Nutzen dadurch ſtiften könne 266). Auch die Unwahrheiten, welche ſich die Redner erlaubten, um zu überreden und ihre Partheien zu vertheidigen, hielt er für verboten. Indem er chriſtlichen Jünglingen zeigt, welchen Nutzen ſie aus

265) Ich habe dieſe Züge vornehmlich aus Epiſt. 2. T. III. p. 70-75 ep. 42. p. 125-130. zuſammengeſtellt.

266) Moral. reg. 24. T. II. 255. Regul. brev. 76. II. 442. Ep. 207. III. 312 ep. 272. p. 419. de ſpiritu. c, 1. III. p. 2. το κρατισον των αγαθων η αληθεια και ὁ ἐσχατος ορος της πονηριας το ψευδος.

aus der Leſung heidniſcher Bücher ziehen ſollen; ſo warnt er ſie, die Kunſt der Redner nicht nachzuahmen, welche zum Betrügen erfunden ſey und ſagt ihnen, daß ſich weder bei Proceſſen, noch bei andern Handlungen die Lüge für Leute ſchicke, welche wie die Chriſten die gerade und wahre Bahn des Lebens betreten haben und welchen ſelbſt das Proceſſiren verboten ſey 267). Deſto mehr iſt es zu verwundern, daß er Jeſu ſelbſt eine Verſtellung und Bequemung zuſchreibt, welche am Ende nichts anders als eine Lüge iſt. Er redet davon, daß Jeſus geſagt habe, er wiſſe den Tag und die Stunde des Gerichts nicht. Er hält dies nicht für wahr, indem Jeſus die Weisheit ſey, durch welche Alles geſchaffen worden, keinem aber das unbekannt ſeyn könne, was er gemacht habe. Er iſt alſo der Meinung, Jeſus habe hier wegen der Schwachheit der Menſchen eine gewiſſe Oekonomie beobachtet und eine verſtellte Unwiſſenheit angenommen, damit die Sünder nicht wegen der beſtimmten kurzen Friſt verzweifeln und diejenigen, welche ſchon lange den Kampf mit dem Böſen beſtehen, nicht wegen der weiten Entfernung des Gerichtstags die Schlachtordnung verlaſſen. Er führt noch an, daß Jeſus anderswo, wo er zu den Vollkommeneren ſpreche, deutlich zu verſtehen gegeben, daß ihm die Zeit des Gerichts wohl bekannt ſey Geſch. 1, 7. 268).

Man

267) de leg. libr. gent. T. II. p. 176.

268) Epiſt. 8. T. III. 84 ſq. Doch ſetzt Baſilius

Man hat geſehen, daß Baſilius das Proceſſiren für unchriſtlich erklärt, und kann daher von ſelbſt vermuthen, daß er jede Selbſtvertheidigung als ſtreitend mit den Geſetzen des Chriſtenthums werde angeſehen haben. Er gibt daher jeden für einen Mörder aus, welcher dem andern einen tödtlichen Schlag verſetzt habe, möge er nun zuerſt geſchlagen oder ſich nur vertheidiget haben 269). Er unterſcheidet zwar anderswo zwiſchen einem freiwilligen und unwillkührlichen Todſchlag, immer aber gibt er jede Selbſtvertheidigung, welche, ſey es nun wegen der Beſchaffenheit oder des Gebrauchs der Waffen, den Tod des andern zur Folge hat, für Mord aus 270). Er unterſagt ſo ſehr alle Selbſtvertheidigung, daß er einem Chriſten, der ſich wider Räuber vertheidigt, die Excommunication zuerkennt 271). Er verwirft die Meinung der Alten, daß der im Kriege verübte Todſchlag er-

lius noch hinzu, daß ſeine Erklärung von Marc. 13, 32. nur eine auf den erſten Anlauf gegebene, rohe Erklärung ſey: και ταυτα μεν κατα την προτεραν επιβολην ειρησθω παχυτεροις. Er gibt darauf eine andere gnoſtiſche oder allegoriſche Erklärung, die er ſo ankündigt: ηδη δε ερευνητεον υψηλοτεραν την διανοιαν τȣ ρητȣ και κρȣστεον την θυραν της γνωσεως. Sie braucht hier nicht angeführt zu werden. Nach den Grundſätzen der Väter ſchloß die allegoriſche Erklärung die buchſtäbliche nicht aus, ſondern beide wurden zugleich bezweckt.

269) Epiſt. canon. 2. c. 43. T. III. 296.

270) l. c. can. 8.

271) ep. can. 3. can. 55.

erlaubt und ohne Schuld ſey, wenn man zur Vertheidigung der Tugend und Religion ſtreite; demnach betrachtet er auch jeden Krieg als verbrecheriſch, weil die Abſicht zu tödten davon unzertrennlich ſey 272). Nicht weniger glaubt er, einſtimmig mit den meiſten Vätern, daß jeder Eid ohne Unterſchied zu unterlaſſen ſey, weil ihn Jeſus aufs beſtimmteſte verboten habe und der, welcher gar nicht ſchwöre, auch auſſer Gefahr ſey, falſch zu ſchwören 273). Endlich ſtimmt er auch mit ſeinen Vorgängern darinn überein, daß er alles Zinſennehmen 274) und das Vergnügen des Schauſpiels 275) aus den bekannten Gründen durchaus verwirft.

Wenn hier Ort und Raum dazu wäre, so würde ich noch Proben davon geben, wie tief Baſilius in die Natur gewiſſer Pflichten und Tugenden eindringt, wie herrlich er oft Charactere mahlt und darſtellt, wie kräftig, würdig und claſſiſch ſeine Schreibart beſonders in moraliſchen Reflexionen, Unterſuchungen und Schilderungen iſt.

Jo=

272) Ep. can. 2. can. 13.

273) Epiſt. can. 2. can. 29. Epiſt. 22. T. III. 99. ep. 45. p. 134. ep. 207. p. 312. Hier wird von Gregor Biſch. von Neucäſarea geſagt: ἐφευγε τȣς ορκȣς ἡ καθαρα εκεινη ψυχη και αξια της τȣ αγιȣ πνευματος κοινωνιας αρκȣμενη τω ναι και το ȣ.

274) Homil. in partem Pſalm. 14. et foeneratores I. 107. 113.

275) In Hexaemer. homil. 4. I. p. 33.

Johannes Chryſoſtomus.

Johannes geb. um das Jahr 347. zu Antiochien in Syrien † 407. wurde ſchon in früher Jugend in die Studien und Uebungen der Philoſophie und Beredſamkeit eingeweiht, und entwickelte ſehr bald die Gaben des Geiſts und Characters, durch welche er während ſeines ganzen Lebens geglänzt hat. Er iſt einer von den Menſchen, bei welchen Genie und Character ſich durchdringen und zu Hülfe kommen, nie wäre er ohne dieſen Freimuth und dies lebhafte Rechtsgefühl, welche ihm gleichſam angeboren waren, dieſer große Redner geworden, und nie würde er ohne dies große Rednertalent ſich in jenem Character ſo feſt behauptet haben. Der Jüngling wollte ſich mit ſeinen Talenten und Kenntniſſen den Weg zu Staatsämtern bahnen, aber ſchon im 20. Jahre beſann er ſich eines andern, weltliche Aemter ſchienen ihm mit Ungerechtigkeiten und irdiſchen Sorgen und Zerſtreuungen zu enge verknüpft zu ſeyn, das religiöſe, aſcetiſche Leben und der geiſtliche Stand aber mehr mit ſeinem Character übereinzuſtimmen und ihm ein freieres, offeneres Feld für ſeine Talente und Geiſtsanſtrengungen zu eröffnen. Als Mönch ſtudirte er die heil. Schrift mit allem Aufwande von Fleiß und Geiſteskraft, deſſen er nur fähig war, er zog alle Hülfsmittel zu Rath, die ihm zu Gebot ſtanden, zu ſeinen vornehmſten Führern aber wählte er die berühmten Männer Origenes und Diodorus von Tarſus, mit welchen er ſelbſt in Geiſtesverwandtſchaft ſtand, mit dem erſten lernte er

auch

auch beſcheiden über die Lehren des Chriſtenthums philoſophiren, beide übertraff er noch als verſtändiger, geſunder, fruchtbarer und nützlicher Schriftexegete, hat auch als ſolcher einen gröſſeren Ruhm als ſie erhalten und iſt das Muſter aller beſſeren nachfolgenden Schrifterklärer in der griechiſchen Kirche geworden. In der Redekunſt war der berühmte Libanius ſein erſter Führer geweſen, er aber bildete ſich durch angeſtammte Kraft und durch das Studium der Schriften der großen griechiſchen Redner noch weit mehr ſelbſt aus. In den Schriften der griechiſchen Philoſophen, beſonders der moraliſchen, war er ſehr wohl bewandert. Einen ſolchen Mann ließ man nicht lange im Einſiedler- und Mönchsleben. Man verlangte ihn für den Dienſt der Kirche, und rief ihn auf den öffentlichen Schauplatz derſelben hervor. Er wurde der Reihe nach Lector, Diakonus, Presbyter und Patriarch von Conſtantinopel. Dieſe Stadt und Antiochien, wurden der vornehmſte Schauplatz ſeiner Thätigkeit und ſeiner merkwürdigen Schickſale. Einen ſolchen Redner hatte man bisher auf den chriſtlichen Kanzeln noch nicht gehört; es war nicht blos dieſe demoſtheniſche Beredſamkeit, es war auch dieſe Freymüthigkeit, dieſe Kekheit, dieſe Offenheit, es waren dieſe kühnen und ſprechenden Gemählde, es war dieſer Ton eines öffentlichen von Gott beſtellten Sittenrichters über alle Stände, was ihn auszeichnete. Man hat aber auch nicht leicht einen Biſchoff geſehen, welcher die Sitten ſeiner Geiſtlichkeit mit ſolcher Strenge und Beharrlichkeit zu reformiren ſtrebte. Ein ſolcher Mann mußte nach dem gewöhnlichen

Lauf-

Laufe der Dinge endlich ſtürzen, wenn er auch noch ſo lange ſich behauptet und ſich nach wiederhohlten Schlägen des Schickſals wieder emporgehoben hatte. So kam es auch. Die Eiferſucht eines mächtigen Nebenbuhlers, des Patriarchen von Alexandrien, und anderer Biſchöffe, die Rache mehrerer beſtrafter und gedemüthigter Geiſtlichen und eines Hofs, der ſich oft in ſeinen beredten Schilderungen und Strafreden wieder erkannte, bereiteten ihm den Sturz. Ein paar Synoden erklärten ihn für einen Ketzer, mehrerer Verbrechen ſchuldig, ſeines Amts verluſtig und verurtheilten ihn zum Exil. Das Volk zu Conſtantinopel, welches ihn verehrte und liebte, ſtand das erſtemal auf, machte den Hof zittern und bewirkte ſeine Wiedereinſetzung. Chryſoſtomus, dieſen Beinamen hatte man ihm wegen ſeiner Beredſamkeit gegeben, änderte nichts in ſeinem Benehmen, wurde aber auch bald das Opfer ſeiner Freymüthigkeit, wurde aufs neue verbannt, neue Volksaufſtände konnten nichts mehr helfen, er wurde nach Cucuſus, einem elenden Städchen in Armenien, gebracht, daſelbſt von Freunden und Anhängern mit Wohlthaten überhäuft; in dieſer Verbannung lehrte und tröſtete er, that Armen wohl, kaufte Gefangene los, trug zur Ausbreitung des Chriſtenthums bei, ſchrieb lehrreiche Briefe und Abhandlungen. Der Hof wurde mißtrauiſch und eiferſüchtig, und ließ ihn von da wegführen, um ihn an die äuſſerſte Grenze des Reichs zu bringen, auf dieſer Reiſe ſtarb er nach großen Mishandlungen im 60. Jahre ſeines Lebensalters. Gewiſſe Fehltritte mögen zu ſeinem Unglücke bei-

ge-

getragen haben, doch hätten ſie bei einem ſonſt ſo großen und ehrwürdigen Manne keine ſolche Folgen haben müſſen. Kein anderer Lehrer der alten Kirche hat zugleich einen ſo großen und gegründeten Ruhm der Talente, der Gelehrſamkeit, der Reinheit der Sitten, der ſchönſten unermüdeſten Thätigkeit und eines durch Philoſophie gereinigten, wiewohl nicht untadelhaften, Lehrſyſtems auf die Nachwelt gebracht, als er. Einige mögen ihm in gewiſſen Stücken vorzuziehen ſeyn. Clemens von Alexandrien und Origenes, Auguſtinus und Baſilius verdienen es, mit ihm verglichen zu werden, aber keiner von ihnen iſt von ſo vielen Seiten ehrwürdig und hat ſo viel in ſich vereiniget.

Dies wird noch mehr in die Augen fallen, wenn wir ihn nun auch als Sittenlehrer betrachten. Seine ganze Denk- und Sinnesart hat eine praktiſche Wendung, faſt alle ſeine Schriften ſind von einem moraliſchen Geiſte durchdrungen. Exegeſirt er, ſo hat er nicht, wie andere Väter, die Gewohnheit, noch einen moraliſchen Sinn auf den buchſtäblichen hinaufzupfropfen, aber er erklärt die moraliſchen Stellen mit beſonderer Geſchicklichkeit und weiß auch von andern, die es nicht eigentlich ſind, die glücklichſten und ungezwungenſten moraliſchen Anwendungen zu machen. Predigt er ſo iſt es meiſt moraliſch, und wo er exegetiſch predigt, — ein Unterſchied, den er ſelbſt macht [276]), — ſo fügt er

276) Homil. XVI Antioch T. II. Opp. ed. Montfaucon, welche ich durchaus anführen werde.

er gewöhnlich noch einen moraliſchen Theil hinzu. Und welcher faſt unüberſehliche Reichthum, welche überraſchende Mannichfaltigkeit moraliſcher Belehrungen und Beobachtungen in ſeinen Predigten und andern Schriften, neben allen gewöhnlichen moraliſchen Materien wie viele neue und ausgeſuchte, welche tiefe Kenntniß der Welt und der Menſchen von allen Gattungen und Claſſen, welche lebendige Sittengemälde, welcher treffende und kräftige moraliſche Ausdruck! Das Wäſſerichte, Matte und Kalte, was man in ſo vielen moraliſchen Predigten findet, iſt in den ſeinigen nicht, ſondern vielmehr Kraft, Feuer und Eigenthümlichkeit. Ein Mann von einem ſolchen durchaus praktiſchen Geiſte, ein ſolcher Beobachter, ein ſolcher Exegete und Philoſoph muſte auch in der Moral als Wiſſenſchaft viel leiſten.

Wenn man die Moral des Chryſoſtomus darſtellen, ſeine moraliſchen Grundſätze charakteriſiren und ihren Zuſammenhang ins Licht ſetzen will, ſo hat man ſich freilich großentheils an ſeine Predigten zu halten, und dies iſt allerdings ein Uebelſtand, weil aus ſolchen Vorträgen gerade das Wiſſenſchaftliche und Syſtematiſche nicht hergenommen werden kann, und Chryſoſtomus ſich darin ſo ſehr nach ſeinen jedesmaligen Zuhörern richtet; allein die Unbequemlichkeit wird dadurch ſehr vermindert, daß ſeine Predigten wirklich meiſt nicht nur beredte und populäre, ſondern zugleich gründliche und gedachte Vorträge ſind, und daß man, um ſich eine Idee von ſeiner Moral zu machen, noch

 ſeine

ſeine Commentare über bibliſche Bücher und ſeine moraliſchen Abhandlungen hinzunehmen kann. Ein ſpäterer unbekannter Verfaſſer hat unter dem Namen von Eklogen aus den ſämmtlichen Homilien des Chryſoſtomus die Stellen, welche dieſelbigen Materien betreffen und meiſt moraliſchen Inhalts ſind, zuſammengeſtellt und daraus ein Ganzes gebildet [277]. Dieſe Schrift aber iſt von keinem großen Nutzen. Die Stellen, aus welchen es zuſammengeſetzt iſt, ſtehen meiſt in den Werken des Chryſoſtomus reiner und unverfälſchter, und erhalten daſelbſt erſt durch ihren Zuſammenhang ihr wahres Licht. Nur wenige ſind aus verlorenen Schriften dieſes Kirchenlehrers gezogen, und dieſe Stellen enthalten nur ſolche moraliſche Vorſchriften, welche man auch ſonſt in ſeinen Werken findet.

In den moraliſchen Principien dieſes Kirchenlehrers iſt ſehr viel Reines und ächt Philoſophiſches. Man ſieht, daß er mit den griechiſchen Moralphiloſophen vertraut iſt, und beſonders manche Stoiſche Lehren und Maximen ſich zu eigen gemacht, ſie mit den Lehren des Chriſtenthums verſchwiſtert und für den Gebrauch des gemeinen Lebens verarbeitet hat. Selbſt die Mönchsmoral, welche er mit dieſen ſeinen Principien in Verbindung ſetzte, wird bei ihm durch Philoſophie und eine nicht gemeine Schriftexegeſe gemäßigt und verfeinert, und wenn er den Werth gewiſſer Kirchengebräuche

ſehr

277) Ἐκλογαι. Opp. XII. 432 ſqq.

ſehr hoch anſetzt und zur Beobachtung derſelben ermahnt, ſo miſcht er immer zugleich allgemeine moraliſche Lehren ein, und bleibt nicht auf dem gemeinen Standpunkte. Am eheſten kann man behaupten, daß ſeine unbegrenzte Verehrung gegen die heil. Schrift und ſein Glauben an ihre göttliche Eingebung die Reinheit ſeiner moraliſchen Principien trübte und die Allgemeinheit derſelben beſchränkte: denn er wurde dadurch auf den Grundſatz geleitet, daß Gott etwas, was an ſich unmoraliſch ſey, gebieten, und etwas, was an ſich gut ſey, verbieten, folglich der Menſch verpflichtet werden könne, jenes zu thun und dieſes zu laſſen.

Welch einen praktiſchen Geiſt Chryſoſtomus hatte und wie hoch die Moral bei ihm ſtand, ſieht man aus den Bedeutungen, in welchen er das Wort Philoſophie gebraucht. Zuweilen bezeichnet er dadurch das Mönchsleben, welches er die höchſte Philoſophie nennt und von derjenigen, die allen zugänglich ſey, unterſcheidet [278]. Zuweilen verſteht er darunter die

278) De comparatione regis et monachi T. I. 116. ſq. Da wird das Mönchsleben ſo beſchrieben: των φιλοσοφουντων ο βιος και των την μονηρη διαιταν ηρημενων. Da will er τα της φιλοσοφιας αγαθα und die Güter der Oberherrſchaft und des Glanzes vergleichen. Da ſagt er: Für einen König iſt der Tod ſchrecklich, für einen Philoſophen (Mönch) nicht beſchwerlich l. c. 120. Adverſ. oppugnator. vit. monaſt. T. I. 91.

die Sittenlehre, namentlich die chriſtliche; nicht ſelten aber auch die derſelben gemäße Geſinnung und Lebensweiſe. Er ſagt alſo von der Philoſophie, daß ſie das menſchliche Leben umfaſſe; er beſchreibt die Philoſophen als ſolche, welche gemäßigt und ſanft leben, welche mit dem, was ſie haben zufrieden und human ſind, den Beifall der Menge nicht achten, demüthig, ihrer Affecten und Leidenſchaften Meiſter ſind, einfach eſſen und wohnen, kein Eigenthum für nothwendig halten, kein Geld auf Zinſen legen, von dem, was ſie haben, den Armen wohlthun, die Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur vor Augen haben [279]. Er unterſcheidet die chriſtliche Philoſophie von der heidniſchen, welche nur Worte und Fabeln enthalte und Alles um des Ruhms willen thun lehre, er nennt jene ein großes Gut, er ſagt von ihr, daß ſie ſich ſchon in dieſem Leben belohne, die Reichthümer verachten lehre, von unnützen Sorgen befreie, den Ruhm verachten lehre, frei mache, mit Sehnſucht nach dem Himmliſchen erfülle, das Gegenwärtige für nichts achten, und den Schmerz überwinden lehre [280]. Er nennt die heidniſche Philoſophie im Gegenſatze gegen die chriſtliche die äuſ-

91. Ich rede noch nicht von der ακρα φιλοσοφια. Homil. in epiſt. ad Corinth. T. X. 48. Die Philoſophie ... Mönche ſtrale ...r als die Sonne.

279) Adv. oppugnat. virt. monaſt. I. 91 ſq.

280) Homil. in Johann. VIII. 375. ſq. in epiſt. ad Corinth. X. 327.

äuſſere [281]), und dieſe in Vergleichung mit jener eine höhere und wohlthätigere Philoſophie [282]). Er nennt die Einfachheit der Sitten und Frugalität eine große Philoſophie [283]), für den Feind zu beten, die höchſte Stuffe derſelben [284]). Er ſagt, Jeſus nenne die ganze Philoſophie der Seele die Tugend [285]). Wenn er zeigen will, wie die Demuth mit allen Tugenden zuſammenhänge und zu derſelben leite, ſo nennt er ſie den Anfang und die Mutter der Philoſophie [286]). Die Moral alſo in der Erkenntniß, Ueberzeugung und That war nach der Vorſtellung des Chryſoſtomus ſo ſehr die Hauptſache der Philoſophie, daß er ſie ſelbſt ſchlechthin die Phloſophie nannte.

Dem menſchlichen Willen ſchrieb er das Vermögen der Freiheit zu, ohne die Gnade auszuſchlieſſen. Er nahm keinen Anſtand zu behaupten, daß der Menſch durch den rechten Gebrauch ſeiner Freiheit ſich die Gnade verdiene. Den Abraham ſtellte er mehrmals als ein Muſter aller Tugenden dar, und ließ ihn durch

281) Hom. in ep. ad Corinth. X. 50. 43. 34. η εξωθεν oder των εξωθεν φιλοσοφια.

282) Homil. in Math. VII. 361. Συ δε φιλοσοφωτερα και χρηϛοτερα τετων αλλων.

283) Homil. in Geneſ. IV. 542.

284) Hom. in Math. VII. 238.

285) l. c. 190. δικαιοσυνην ειωθεν αει την ἁπασαν λεγειν της ψυχης φιλοσοφιαν.

286) l. c. 43. 428.

durch ſich ſelbſt und durch die in die Natur gepflanzte Kenntniß zu einer ſo hohen Stuffe von Tugend gelangen. Dabei leugnete er zwar nicht, daß Gott eine ganz beſondere Sorgfalt für ihn getragen habe, ſetzte aber hinzu, daß, wenn Abraham nicht zuerſt ſelbſt, was in ſeinen Kräften ſtand, gethan hätte, Gott nicht ſo viel für ihn gethan haben würde, und daß er durch eine ſelbſtſtändige Tugend der Mitwirkung Gottes ſich würdig gemacht habe [287]. Nur die innere Freiheit gab er für die wahre aus und lehrte, daß Gott ſie nicht aufhebe, ſondern wolle und unterſtütze, daß die Gnade ſie nicht zerſtöre, ſondern vorausſetze [288]. Doch hielt er die Gnade nothwendig zur wahren Heiligung und Tugend, und nannte es ein großes Dogma, daß der gute Wille des Menſchen nicht hinreichend ſey, wenn er nicht Kraft von oben empfange, daß er aber auch dieſe Kraft nicht empfange, wenn er nicht ſchon vorher da ſey [289]. Böſe wurde nach ſeiner Meinung der Menſch gleichfalls nur durch ſich ſelbſt [290].

Chry-

287) Homil. 42. in Geneſ. 18. T. IV. 423.

288) Hom. in Math. T. VII. 346. 476. 594. in Geneſ. IV. 161. in Joh. VIII. 40. 57. 60. 269. de Proditione Judae hom. 1. T. II. 380 ſq. 389. 391. Homil. in 1. ep. ad Timoth. T. XI. 656. Hom. in ep. 1. ad Cor. X. 242.

289) Homil. in Math. VII. 787.

290) l. c. 395.

Chryſoſtomus nahm ein natürliches Moralgeſetz an und drückte ſich darüber unter andern ſo aus: Gott hat dem Menſchen Gewiſſen und eine nicht erlernte Kenntniß des Guten und Böſen gegeben; wir brauchen nicht zu lernen, daß die Unzucht etwas Böſes und die Mäßigung etwas Gutes ſey, wir wiſſen es vorher und urſprünglich; die natürlichen Moralgeſetze ſind nothwendig und allgemein, avtodidaktiſch und in unſere Natur eingepflanzt. Daß es nun wirklich ſolche Geſetze gebe, bewies er ſowohl aus der heil. Schrift, als aus der Erfahrung und dem Bewußtſeyn der Menſchen. Er berief ſich darauf, daß Gott, als er durch Moſes Geſetze gab und z. E. ſagte: Du ſollt nicht tödten, nicht hinzuſezte: denn der Todſchlag iſt etwas Böſes, ſondern nur ſchlechthin die Sünde verbot, ohne weiter eine Belehrung darüber zu ertheilen. Er ſchloß daraus, daß der göttliche Geſetzgeber vorausgeſezt habe, daß das Gewiſſen uns ſchon vorher darüber belehre. Zugleich bemerkte er, daß, wenn Gott eine andere Verordnung gebe, die uns durch das Gewiſſen noch nicht bekannt ſey, er auch die Urſache hinzuſetze, nämlich bei dem Sabbatsgeſetze. Noch auf eine andere Art bewies er aus der Bibel, daß der Menſch von Natur Kenntniß der Tugend habe und zwar ſo: Nachdem Adam geſündiget hat, ſo verbirgt er ſich, bloß weil er weiß, daß er geſündiget hat, noch war kein Buchſtabe, kein Geſetz, kein Moſes. Kain und Abel bringen Gott die Erſtlinge ihrer Arbeiten. Der Letzte brachte das Opfer bloß belehrt von ſeinem Gewiſſen, nur dadurch wußte er, daß es gut

ſey,

ſey, Gott zu verehren und ihm zu danken, noch war kein Geſetz wegen der Erſtlinge vorhanden. Kain opferte zwar gleichfalls, er hatte aber dabei eine böſe Abſicht, dieſe verbarg er, weil er ſie für bös hielt. Da er den Abel ermordet, leugnet er es. Warum? Weil er ſich deshalb ſelbſt verdammte. Der Kirchenlehrer ſieht ein, daß dieſe Gründe nicht für Heiden gelten, weil ſie nichts auf die heil. Schrift halten und zum Theil das Naturgeſetz geradezu ableugnen. Er fragt ſie aber: Woher haben dann eure Geſetzgeber ſo viele Geſetze über die Ehen, den Mord, die Teſtamente, die Depoſita gegeben? Die ſpäteren haben es vielleicht von den früheren gelernt, aber woher dann die erſten? Woher anders als aus dem Gewiſſen, aus dem Geſetze, welches Gott Anfangs in die menſchliche Natur pflanzte? So ſind auch die Gerichte entſtanden und die Strafen beſtimmt worden [291].

Die Tugend beſchrieb er oft als einen Gehorſam gegen dies Natur- und Gewiſſens-Geſetz und führte zum Theil Sätze über dieſelbe nach ſeiner Weiſe aus, die man eben ſo bei den griechiſchen Moralphiloſophen lieſt und die auch wohl zu ihren ſogenannten Paradoxen gehörten. Ich will einige dieſer Sätze anführen. Der Tugendhafte kann von niemand beleidiget wer-

291) Ad popul. Antioch. homil. 12. T. II. 127-130. Expoſit. in Pſalm. 147. T. V. 486. Hier drückt er ſich ſelbſt ſo aus: Πασα φυσις η ανθρωπινη αρκȣντα ειχε τον απο τȣ συνειδοτος νομον.

werden. Der Tugendhafte ſteuert bei wüthendem Meere ruhig und ſanft. Die Tugend iſt leichter als das Laſter. Der Tugend kann niemand ihren Lohn rauben, ſie belohnt ſich ſelbſt. Tugend und Laſter ſind keine Sache der Natur, ſondern der Freiheit. Nichts iſt mächtiger als die Tugend, wer eine Krone trägt ohne ſie, iſt ärmer als der Bettler. Die Tugend iſt unſterblich, unüberwindlich, und über den Schmerz erhaben. Nichts iſt der Tugend gleich, ſie erhebt uns über die Nachſtellungen der Menſchen und der Dämonen, ſie iſt ein Leben und Wirken für das Geiſtige. Wenn einer auch gefangen, oder Sclave oder Fremdling in einem Lande iſt und die Tugend bei ſich hat, ſo iſt er unter allen Königen der größte. Die Tugend allein iſt das Mächtigſte, das Laſter im Beſitz des ganzen Erdkreiſes iſt das Schwächſte. Die Tugend ſchreitet immer fort. Wer nicht tugendhaft iſt, wird von der Tugend anderer auch keinen Nutzen ziehen. Die Tugenden ſind Schätze, welche man verbergen muß, ſetzt man ſie dem Publicum aus, ſo iſt man in Gefahr, ſie zu verlieren. Eine tugendhafte Handlung iſt mehr werth als ein Wunder, zu Wundern iſt man nicht verpflichtet, aber zur Tugend, Wunder ohne Tugend nützen gar nichts 292).

Bei

292) Adv. oppugnat. vit. mon. T. I. 68. 72. Epp. III. 680. Homil. II. in epiſt. ad Philem. XI. 778. Quod nemo laeditur niſi a ſe ipſo T. III. 444 ſqq. Homil. in Geneſ. IV. 695. 638. 205. ſq. 64. 667. Homil. in Pſalm. V. 51. Homil. in Act. IX. 65. Homil. in Math. VII. 41. 79. Hom. in

Bei dieſen Principien aber blieb Chryſoſtomus nicht ſtehen. Auch die h. Schrift und die in ihr enthaltenen göttlichen Offenbarungen betrachtete er als Erkenntniß- und Verpflichtungsprincipien der Sittlichkeit, welche ſo beſchaffen ſeyen, daß jeder daraus ſeine Pflichten lernen und zugleich dadurch gebeſſert und geheiliget werden könne. Daß er dieſer Erkenntnißquelle noch einen höhern Rang anwies, als dem natürlichen Moralgeſetze, welches er doch auch von Gott ableitete, ſieht man daraus, weil er geradezu behauptet, daß entweder durch göttliche Befehle, welche in der Schrift ertheilt, oder durch Beiſpiele von Heiligen, welche in derſelben erzählt, und ſelbſt von andern Menſchen, welche in derſelben mit Billigung erzählt werden, etwas erlaubt werde, was nach dem Naturgeſetze unerlaubt ſey, und etwas verboten, was es erlaube. So wird es dem Pinchas in der Schrift zum Verdienſt angerechnet, daß er die Hure mit dem Hurer durchbohrte, ſo konnte Samuel den Saul mit allem ſeinen Flehen nicht von der göttlichen Strafe befreien, daß er den König, welchen er hätte tödten ſollen, gerettet hatte [293]. Daß Lots Töchter ihren Vater trunken machen und bei ihm ſchlafen, iſt nicht zu tadeln. Die Schrift verdammt es nicht, billigt es vielmehr, alſo ſollen auch wir es nicht verdammen. Die Töchter glaubten, es lebe niemand mehr auf der Erde, ſie wollen alſo verhindern, daß das menſch-

in inſcript. Actor. III. 64 in Math. VII. 300. ſq.

293) Ad Theod. lapſ. T. I. 38.

menſchliche Geſchlecht nicht ausſterbe. Um zu ihrem Zwecke zu gelangen, mußten ſie ihren Vater in den Zuſtand der Trunkenheit verſetzen, weil er es ſonſt nicht gethan haben würde. Der Vater ſelbſt iſt von aller Schuld frei, da er in der Trunkenheit handelte. Betrunken aber hat er ſich nicht ſowohl aus Unmäßigkeit als aus Traurigkeit Alles dies gibt die heil. Schrift ſelbſt zu verſtehen. Wen aber Gott rechtfertiget, wer will den verdammen 294)? Da Chryſoſtomus den Abraham immer als ein Bild aller Tugenden, als einen Heiligen darſtellt 295) ſo vertheidigt und billigt er auch alle ſeine Handlungen. Ob er alſo gleich die Lüge ſonſt verwirft, ſo lobt er es doch, daß Abraham ſeine Frau bewogen habe, ſich für ſeine Schweſter auszugeben, damit nicht die Egyptier ihn um ihretwillen tödten möchten. Er führt an: Abraham würde doch durch den Tod ſeine Frau nicht von der Schändung befreit haben; es würden zwei Verbrechen geſchehen ſeyn, Ehebruch und Mord, Abraham habe ſelbſt dadurch den Ehebruch vermindert, daß der Egyptier ihn unwiſſentlich begangen habe 296). Daß dieſer Kirchenvater den frommen Betrug für erlaubt erklärte, kommt wohl vorzüglich daher

294) Homil. in Geneſ. IV. 452-454.

295) In Geneſ. ſerm. 9. IV. 692. ſagt er ſelbſt von ihm: ανθρωπος προ νομȣ και της εννομȣ πολιτειας αν την εν τη χαριτι φιλοσοφιαν απεδειξατο und that, was Jeſus ſeinen Jüngern gebietet Math. 19, 29.

296) Hom. de martt. Berenice et Prosdoce II. 635-637.

her, weil er in der Bibel ſelbſt Beiſpiele fand, daß Heilige ſich ihn erlaubten, ja daß Gott ſelbſt die Menſchen zu ihrem eigenen Beſten täuſchte. Er nennt dies eine weiſe Haushaltung oder Herablaſſung. Er führt unter andern an, Paulus habe auf dieſe Weiſe viele tauſend Juden bekehrt und er, welcher den Galatern geſchrieben habe, Chriſtus werde ihnen nichts nützen, wenn ſie ſich beſchneiden laſſen, habe ſelbſt den Timotheus beſchnitten [297]), Gott habe die Magier nicht durch einen Engel, nicht durch einen Propheten, nicht durch einen Apoſtel, nicht durch einen Evangeliſten leiten laſſen, ſondern durch einen Stern, weil ſie auf Aſtrologie hielten, den Saul habe er durch eine Wahrſagerin warnen laſſen, nicht weil ſie wahr redete, ſondern weil er ihr glaubte, Gott habe von ſich ſelbſt unwürdige Meinungen verkündigen laſſen z. E. daß er ſichtbar ſey, daß er Freude an Opfern habe, daß er ſich ſelbſt widerſpreche, er ſehe nicht auf ſeine Würde, ſondern auf unſern Nutzen, gleichwie ein Vater ſeine Würde vergeſſe und mit ſeinen Kindern ſtammle [298]).

Dem Moſaiſchen Geſetze ſchrieb er eine relative Vollkommenheit in Beziehung auf die Menſchen und Zeiten zu, für welche es gegeben war, aber keine abſolute. Er ſuchte es nicht dadurch als ein göttliches Geſetz zu retten, daß er in demſelben Vorbilder der Lehren und Anſtal-

297) De ſacerdot. l. 368 - 371.

298) Hom. in ep. ad Tit. T. XI. 745.

ſtalten des Chriſtenthums ſah, ſondern dadurch, daß er in demſelben die vollkommenſte Angemeſſenheit zu dem Zwecke, wozu es beſtimmt war, und einen Pädagogus, welcher zu Chriſtus führe und das Gemüth zu einer höhern Philoſophie fähig mache, erblickte. In anderer Rückſicht nannte er es unvollkommen, nämlich für gebildetere und beſſere Menſchen. Von Chriſtus ſagte er, daß er ſelbſt Urheber dieſes Geſetzes, zugleich aber auch eines vollkommeneren ſey, ohne ſich ausdrücklich für einen Geſetzgeber auszugeben, daß er das Moſaiſche vermehrt, erweitert, veredelt habe, daß er ſelbſt es zuweilen nicht gehalten, um der künftigen Philoſophie den Weg zu bereiten, zuweilen aber auch es gehalten habe, um die freche Zunge der Juden zurückzuhalten und ſich zu ihrer Schwäche herabzulaſſen [299]).

Die Quelle, der Anfang und das Ende, die Wurzel, die Materie, die höchſte Stuffe der Tugend und das vornehmſte Gut war ihm die Liebe zu Gott nebſt der damit in Verbindung ſtehenden Nächſtenliebe. Dieſe Gottesliebe aber ſtellte er ſo vor, daß ſie gleichgültig gegen Alles mache, was nicht Gott ſey, gegen alle übrige Freuden, gegen alle Leiden, gegen alle Affecten und Leidenſchaften, gegen alle Reize zum Böſen [300]). Dies innere Princip aller Tu-

299) Adverſ. Judeos I. 666. 603. ſ. Hom. in Math. VII. 222. 210. 203. 309. Opp. I. 535. ſ.

300) Opp. I. 102. 445. de pentec. hom. II. 473. in epiſt. ad Rom. hom. IX. 690. in epiſt. I. ad Cor. X. 223. und mehrere Homilieen über Stellen des N. T. die von der Liebe handeln.

Tugend ſetzte er allerdings auch in Verbindung mit dem Glauben an gewiſſe Dogmen. Er gab zwar zu, daß es dem Menſchen nichts nütze, wenn er die rechten Dogmen habe und nicht recht lebe, aber er wollte, daß das Leben Zeuge der Dogmen ſey, und daß die Dogmen dem Leben mehr Glaubwürdigkeit verſchaffen; ja er behauptete, daß, wenn wir recht leben und uns nicht um die rechten Dogmen bekümmern, wir wiederum nichts für unſer Heil gewinnen 301). Ohngeachtet er aber der Rechtglaubigkeit einen ſo hohen Werth beilegte, ſo wollte er doch nicht, daß man die Ketzer verfolgen ſollte. Er unterſchied den Menſchen von dem Irthum, jenen ſollte man ſchonen, achten, lieben, und für ſein Heil beten, dieſen aber verdammen und widerlegen. Er beſtätigte dies durch das Beiſpiel Jeſu, welcher die Irrende durch Gründe beſtritt. Wider die Lebensſtrafen der Ketzer führte er noch insbeſondere an, daß man dadurch auch dem Waizen, den Guten und Rechtglaubigen ſchaden könne, und die Ketzer als ſolche in die andere Welt ſchicke, da ſie ſich doch noch ändern und beſſern können 302).

Das Mönchsleben vertheidigte Chryſoſtomus wider alle mögliche dagegen gemachte Einwürfe. Darunter iſt das Meiſte bekannt und gewöhnlich. Auf den Einwurff: wozu dann die

301) Homil. in Gen. IV. 104. ſ.

302) In Phocam martyr. et contra haeret. II. 705. de anathemate I. 696. Homil. in Math. VII. 482. Homil. 2. adv. Anomaeos.

die Ehe eingeführt worden ſey, und wie denn ohne ſie das menſchliche Geſchlecht fortgepflanzt werden ſoll? antwortet er ſo: Die Ehe ſey erſt nach dem Falle eingeführt worden und ſey eine Folge der eingeriſſenen moraliſchen Ausartung, übrigens würde auch ohne ſie das menſchliche Geſchlecht nicht untergehen, ſondern durch die Kraft der göttlichen Worte: Wachſet und mehret euch und füllet die Erde! erhalten werden, wären die erſten Menſchen im Stande der Unſchuld geblieben, ſo würde Gott doch ein Mittel zur Fortpflanzung angeordnet haben; hat er ja doch aus dem ſchon erſtorbenen Leibe Abrahams ſo unzählige Nachkommen hervorgehen laſſen.

Man erwartet von ſelbſt, daß die Lobpreiſungen des Mönchslebens bei dieſem Kirchenlehrer eine beſonders beredte und äſthetiſch ſchöne Geſtalt annehmen. Doch iſt auch in den Sachen ſelbſt Einiges, was ihm eigenthümlich iſt oder bei ihm mehr als bei andern hervortritt. Bei ſeiner Schilderung des ächten Mönchs ſchwebt ihm unſtreitig oft der ſtoiſche Weiſe vor und der Ausſpruch mehrerer alten Moralphiloſophen, daß der Weiſe oder der Tugendhafte ein König ſey, veranlaßte ihn ohnezweifel, eine Vergleichung zwiſchen dem Mönch und König anzuſtellen. Er ſchreibt dem Mönch Rang und Macht im erhabenſten Sinne zu. Folgendes ſind die vornehmſten Züge, mit welchen er ihn ſchildert: Der Mönch iſt in der Armuth Herr der Welt, weil er die Reichthümer verachtet, er regiert nicht nur über Völker

und Länder, ſondern über Laſter und Leidenſchaften, er bekämpft mit himmliſchen Waffen weit ſchrecklichere Feinde, als die Könige mit irdiſchen, und empfängt am Ende von Chriſtus den Kranz des Siegs. Wo er ſich zeigt, wird er bewundert, wie ein Bote des Himmels, niemand ſchadet ihm, weil er nichts zu verlieren hat, er übt auch dadurch eine Macht aus, daß er andere zur Nachahmung ſeiner bringt, Fürſten freimüthig anredet und mit Worten beſtraft und andere unter Leiden aufs kräftigſte tröſtet. Er iſt glücklicher als die Weltleute, lebt entfernt vom Geräuſche, von weltlicher Traurigkeit, Schmerz, Sorgen, Gefahren, Nachſtellungen, Neid, Eiferſucht, ſchändlicher Liebe, meditirt über das Himmliſche, wohnt in Wäldern, auf Bergen, bei Quellen vertraut mit Gott, wie die erſten Menſchen im Paradieſe vor dem Falle, ſeine Seele iſt frei von Krankheiten und Affecten, zart, leicht, reiner als die feinſte Luft; die Mönche ſind Engelchöre in Menſchenleibern.

Um insbeſondere die Vorzüge der keuſchen Eheloſigkeit vor der Ehe ins Licht zu ſetzen, beſchreibt er alle die moraliſchen und phyſiſchen Uebel, welche mit der Ehe in Verbindung ſtehen, ſehr lebhaft. Er beſchreibt ſie als Befriedigung eines böſen aus dem Falle entſtandenen Triebs, als einen Stand voll von Sorgen, Schmerzen, Plagen und Unruhen, als eine Sclaverei, wobei die Gatten ihres Körpers nicht mehr Meiſter bleiben. Doch ſpricht er auch vom Guten in der Ehe. Dahin rech-

rechnet er vorzüglich die treue Anhänglichkeit an Einen Mann, welche das Weſen der Ehe ausmache, und die Bewahrung vor Ausſchweifungen. Ob er gleich die Ehe aus etwas Böſem entſpringen läßt, und als eine Herablaſſung zur Schwachheit der Menſchen betrachtet, ſo leugnet er doch durchaus, daß ſie ſelbſt böſe und ein Hinderniß der Tugend und Seeligkeit ſey. Die zweite Ehe wird von ihm weder verworfen, noch gebilliget, aber misrathen und noch unter die erſte Ehe heruntergeſetzt, weil ſie ein Beweis von Mangel an Liebe zur erſten Frau, beſonders wenn Kinder da ſind, und von Schwäche ſey, weil die Stiefeltern und Stiefkinder ſich gewöhnlich eine große Plage ſeyen, die zweite Frau oft die verſtorbene haſſe, und auch die gemeine Meinung dawider ſey 303).

Das Faſten ſtellt er nicht nur als eine Mönchspflicht vor, ſondern als etwas, was für den Menſchen und Chriſten überhaupt den größten Werth habe, in ſo fern es nämlich durch große Beiſpiele eines Moſes, Elias, Jeſus ꝛc. gerecht-

303) Die Grundſätze des Chryſoſtomus über Mönchsleben, Virginität und Ehe ſind zerſtreut in den Schriften: ad Theodorum — adverſ. vitae monaſticae impugnatores — de comparatione regis et monachi — de conjunctione cordis — de virginitate ad viduam juniorem in T. I. Opp. aber auch ſonſt in dem Buche de ſacerdotio — in den Homilieen, beſonders Homil. in illud: ſalutate Aquilam et Priscillam III. 175 — in Math. VII. 673. in ep. ad Epheſ. hom. 20. XI. 150. in illud: Vidua eligatur III, 315. etc.

rechtfertiget werde, und ein Mittel zur Tugend ſey. Es dient nach ſeiner Meinung dazu, das Gemüth zu ſammeln, ſich von irdiſchen Geſchäften und Sorgen loszureißen, es iſt die Mutter der Mäßigkeit und die Quelle aller Philoſophie, es ſtärkt zum Kampf wider den Teufel, es iſt der Frühling der Seele, die Stille der Gedanken, die Ruhe der Gemüthsbewegungen, es giebt Kraft zum Gebet und macht die Schwingen der Seele leicht [304]. Wer aber faſtet, muß geſetzt, ernſthaft, demüthig ſeyn und Faſten nützt nichts, wenn man ſich der Laſter nicht enthält, es muß ein Faſten, ein Enthalten von allen Böſen ſeyn [305].

Ob er gleich ſonſt den Selbſtmord verdammte, ſo bewundert er doch gleich mehreren Kirchenvätern, von welchen jedoch Auguſtinus ſich ausdrücklich ausſchließt, die Beyſpiele der Chriſtinnen, welche ſich eher ſelbſt den Tod geben, als ſie ſich der Gefahr ausſetzen, Gewalt an ihrer Keuſchheit zu erleiden und gerichtet zu werden [306]. Er betrachtet ſie als heilige Märtyrerinnen, welche nicht nur für das Bekenntniß der Lehren des Chriſtenthums mit dem Munde leiden und ſterben, ſondern eher die Bande des Lebens ſelbſt zerreiſſen, als ſie die durch ihre Religion vorgeſchriebene Keuſchheit verletzen laſſen, und damit den höchſten Grad des Glaubens und der Tugend beweiſen. Von einer derſelben ſagt er: "Da lag der jungfräuliche und

304) De virginit. I. 290. in Geneſ. IV. 670. 5. 645. 301. VI. 141.

305) De virginit. I. 590. Homil. ad Antioch. II. 40. 168. Homil. de poenit. 317.

306) De Beren. et Prosdoc. II. 644.

und mehr als Gold werthe Körper auf der Erde. Die Engel ſtanden umher, die Erzengel ehrten ihn, Chriſtus ſelbſt war da. Sie lag mit dem Schmuck des Martyrthums geziert, welcher koſtbarer iſt, als der königliche Purpur. Mit dieſem Leichengewand wird ſie vor den Richterſtuhl Chriſti treten." 307) In den Märtyrern überhaupt bewunderte er die erhabene Seelenſtärke, welche über Gewalt, Schmerz, Leiden und Tod ſiege, er glaubte, daß ſie über die Natur und die gewöhnliche Ordnung der Dinge gehe, daß ſie von der Gnade geſchenkt werde, und fand in ſo fern darin einen Beweis für die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums. Das Martyrthum iſt ihm ein Kampf, ſchrecklicher als der Krieg; die Tyrannen ſind bewaffnet, die Märtyrer bloß und doch ſiegen ſie, der Geſchlagene überwindet den Schlagenden, der Gebundene den Freien, der Verbrannte den Brennenden, der Getödtete den Tödtenden; wie ein Diamant, wenn darauf geſchlagen wird, nicht nachgiebt und weich wird, ſondern das Eiſen zerbricht, ſo haben auch die Seelen der heiligen Märtyrer, getroffen von Martern, nichts gelitten, die Kraft ihrer Peiniger gelähmt und ſie geſchlagen; auf dem Roſt über glühenden Kohlen liegend lagen ſie wie auf Roſenbetten. So nannte er auch den Tod in ſo fern ein Gut, als man ohne ihn nicht Märtyrer werden könne 308). Er war feſt überzeugt, daß die abgeſchiedenen Mär-

307) De Pelagia virgine et martyre. II. 585-591.

308) Laudatio omnium martyr. II. 711-716. de Droſide marty. II. 690.

Märtyrer und ihre Reliquien immer noch Wunder auf der Erde bewürken 309). Er ermahnte übrigens, ihre Feſte vorzüglich durch Nachahmung ihrer Tugenden, ihrer Geduld, Standhaftigkeit und Verachtung des Irdiſchen zu feiern 310).

Auf wenige Materien kommt Chryſoſtomus ſo oft zurück, als auf den Eid, und zwar jedesmal um ihn zu verdammen. Mitten in einem chriſtlichen Staate, wo doch wohl ſo wenig als in einem andern der Eid ganz entbehrt werden konnte, ermahnt er die Chriſten ſehr oft in Predigten und in Schriften, nicht nur im gemeinen Leben, ſondern auch vor Gericht ſich jedes Eids zu enthalten, und eher Alles zu erdulden, als ſich zu demſelben nöthigen zu laſſen. Er ſagt, der wahre Chriſt laſſe ſich eher die Zunge aus dem Munde ſchneiden, als daß er ſchwöre 311). Unter dem alten Bunde war nach ſeiner Meinung der Eid deswegen erlaubt, damit die Juden nicht bei den Götzen ſchwören ſollten. Er ſtellt aus dieſer Gelegenheit den Grundſatz auf, daß etwas zu einer Zeit gut und zur andern nicht gut ſeyn könne. Er erläutert diß nicht nur damit, daß für das Kind vieles gut und ſchicklich ſey, was ſich für den Mann nicht paſſe, und giebt damit zu verſtehen, daß ſich die jüdiſche Nation in der Kindheit befunden habe, ſondern er kommt auch darauf zurück, daß das, was an ſich ein Verbrechen ſey, unter gewiſſen Umſtänden, und wenn Gott es anordne, eine

Tugend

309) l. c. 61. Opp. II. 555.

310) l. c. 667.

311) Homil. ad popul. Antioch. II. 104.

Tugend werde. Er beruft ſich darauf, daß der Mord, welcher doch eine Erfindung des Teufels ſey, zur rechten Zeit vollbracht, dem Phineas die Ehre des Prieſterthums erworben habe, daß Abraham ſogar ſeinen Sohn ſchlachten wollte, und dadurch Gott wohlgefälliger wurde, daß Petrus einen doppelten Mord begangen [312]. Demnach betrachtet er auch den Eidſchwur als etwas an ſich Böſes, was nur unter gewiſſen Umſtänden, um gröſſeres Uebel zu verhüten und im Kindheitsalter der Menſchheit erlaubt werde. Er läßt ihn erſt entſpringen, nachdem das moraliſche Verderben unter den Menſchen zunahm, und ſie ſich zur Abgötterei neigten. Da die Menſchen den Glauben verloren, ſagt er, riefen ſie Gott zum Zeugen an und ſtellten ihn als glaubwürdigen Bürgen für ihre Worte auf, welches ungereimt und unehrerbietig gegen ihn iſt [313]. Man kann ſchon hieraus vermuthen, warum er unter den Zeiten des neuen Bunds jeden Eid für unſittlich erklärt. Das Chriſtenthum fordert eine höhere und reinere Tugend, als das Judenthum. Jeſus hat den Eid ausdrücklich unterſagt. Der Eid iſt ein Misbrauch des Namens Gottes. Wer den Eid ſcheut wird auch das Böſe ſcheuen. Die erſten Chriſten übten auch deswegen ſo viele Tugenden, weil ſie nicht ſchwuren. Nicht der Eid, ſondern das Zeugniß des Lebens und der Rechtſchaffenheit macht glaubwürdig, deswegen haben auch viele Schwörende keinen Glauben gefunden, andere aber ohne Eid nur deſto mehr. Der Eid iſt ein

312) De Davide et Saulo hom. IV. 748.

313) In Act. apoſt. IX. 76 - 78.

ein Sataniſcher Fallſtrick, wie man am Beiſpiele des Herodes u. a. ſieht. Man muß Gott immer im Sinne haben, ihn oft anrufen, aber nicht ſchwören 314).

Dem Gebete ſchreibt er die erſtaunendſten und wunderbarſten Würkungen zu, doch nur wenn es aus dem innerſten Grunde des Gemüths komme, und mit Beſonnenheit und Andacht verrichtet werde. Da läßt er das Gebet die Kraft des Feuers tilgen, die Wuth der Löwen bezähmen, Kämpfe beilegen, Stürme beſänftigen, Dämonen vertreiben, die Pforten des Himmels öffnen, die Bande des Tods zerreiſſen, Krankheiten entfernen, Schaden abwenden, erſchütterte Städte befeſtigen, Plagen vom Himmel rufen, Nachſtellungen der Menſchen und kurz alle Uebel wegräumen 315). Auch das Gebet vor und nach Tiſch empfiehlt er ſehr, weil es Unmäßigkeit vermindere und Seegen bringe, weil es ungeziemende Reden verhindere und weil es ein billiger Dank für die Gaben Gottes ſey. Er will ſelbſt, daß der, welcher auf einmal zu viel gegeſſen und getrunken habe, dennoch bete und meint, den nächſten Tag werde er es beſſer machen 316).

Den Begriff der Demuth beſtimmt er ſo, daß ſie nicht in Selbſtverachtung, nicht in dem Bewußtſeyn, geſündigt zu haben, ſondern darin be-

314) Homil. in Geneſ. IV. 122. in Math. VII. 231. in Act. IX. 78. 87 ſq. 110. ad pop. Antioch. hom. II. 91. 104.

315) De incomprehenſib. Dei I. 489.

316) De Anna Serm. IV. 719.

beſtehe, bei dem Bewußtſeyn vieler und großer Verdienſte ſich nichts Großes einzubilden und ſeine Gebrechlichkeit, Schwäche, Abhängigkeit und Mangelhaftigkeit zu fühlen 317) Er ſagte ſelbſt, der Tugendhafte müſſe noch eher als der Sünder beſcheiden und demüthig ſeyn, weil dieſer von ſeinem Gewiſſen dazu genöthiget werde, jener aber, wenn er nicht ſehr wachſam ſey, leicht zum Stolze hingeriſſen werde 318). Es iſt nach ſeiner Meinung abſichtlich geſchehen, daß Jeſus in der Bergpredigt die Demuth voranſtellt, wie ſie denn auch der Grund anderer chriſtlicher Tugenden iſt, ſo wie ohne ſie die übrigen Tugenden ihren Werth verlieren und zerfließen 319).

Von den Sitten der erſten Chriſten zu Jeruſalem ſpricht Chryſoſtomus mehrmals mit Bewunderung, und ermahnt ſeine Zuhörer und Leſer zur Nachahmung derſelben. Er mahlt das von Lucas gelieferte Gemählde weiter aus, um die Chriſten deſto mehr anzureitzen, demſelben nachzuſtreben 320). Am meiſten und liebſten verweilt er bei der, in der erſten Chriſtengemeine ein-

geführ-

317) Οταν τις πολλα και μεγαλα συνειδως εαυτω μηδεν μεγα περι εαυτου φανταζηται gleich Paulus 1 Kor. 4, 4. 1 Tim. 1, 15. τουτο εστι ταπεινοφροσυνη το υψηλον οντα απο κατορθωματων ταπεινουν εαυτον απο διανοιας de in compreh. Dei natura I. 489.

318) In Joan. hom. VIII. 194.

319) Opp. III. 138 ſq. Hom. de profectu evang. l. c. 301. Hom. in Math. VII. 44. 186. 428. 491. 640. Hom. in Joan. 194. in ep. ad Phil. XI. 251. 255.

320) Homil. in Act. T. IX. 58 ſq. 100. 106.

geführten Gemeinſchaft der Güter. Er ſchlägt ſelbſt einmal den Chriſten zu Conſtantinopel vor, ſie gleichfalls unter ſich einzuführen und meint, daß alsdann beides die Armen und die Reichen vergnügter leben würden. Er berechnet, wie viel bei der Anzahl von Chriſten, welche in der Stadt wohnen, herauskommen würde, und zeigt, wie leicht davon Arme und Reiche erhalten werden könnten. Er glaubt, daß alsdann der Seegen Gottes noch weit gröſſer ſeyn würde, als jezt, daß auf der Erde ein Himmel entſtehen, daß auch die Nichtchriſten beitragen, ja daß ſie alle zum Bekenntniß des Chriſtanthums würden herbeigezogen werden. Er giebt dieß gar nicht bloß als eine idealiſche Schilderung, ſondern er hält die Sache für ausführbar und hoſt, daß ſie in kurzer Zeit mit Gottes Hülfe zu Stande kommen werde [321]).

Man kann von ſelbſt vermuthen, daß ein Mann, welcher in großen Hauptſtädten ſeine geiſtlichen Aemter verwaltete und ſo viel Beobachtungsgeiſt, Strenge, Freimüthigkeit und Beredſamkeit verband, auch von den verſchiedenen Gattungen der Schauſpiele oft werde geſprochen und ſie durchaus als unſittlich werde verworfen haben. So iſt es wirklich. Chryſoſtomus liefert viele lebendige und ſprechende Schilderungen davon, wie es im Circus und Theater herzugehen pflege, und macht es allen Chriſten zur Pflicht, daran auf keine Art Theil zu nehmen oder Zuſchauer zu ſeyn. Das wilde Geſchrei, die Blasphemieen, die unnützen Reden, die man im

321) l. c. 93 ſq.

im Circus hört, die feilen Weibsperſonen und der Wolluſt gewidmete Jungen, die man daſelbſt erblickt, die Streitigkeiten, Schmähungen, Feindſchaften, welche auch das übrigens Unſchuldige, was daſelbſt vorgeht, nach ſich zieht, der Zeitverluſt, mit welchem dieß Vergnügen verbunden iſt — Alles dieß dünkt ihn ſo beſchaffen zu ſeyn, daß ein Chriſt nicht einmal mit gutem Gewiſſen dabei gegenwärtig ſeyn kann, und daß dadurch Herz und Sitten verdorben werden 322). Die Theater nennt er Gebäude des Teufels, Schauplätze der Unſittlichkeit, Lehrſäle der Schwelgerei, Gymnaſien der Ausſchweifung, Katheder der Peſt, Babyloniſche Ofen, wo unzüchtige Minen, ſchmutzige Worte, weibiſche gleichſam zerbrochene Glieder die Feuermaterien ſind 323). Er hält es für unerlaubt, Verbrechen und Laſter auch nur zum Schein nachzuahmen, er erklärt ſelbſt die theatraliſche Darſtellung derſelben für Sünde. Er zeigt, wie viel Verführeriſches und Sittenverderbendes ſich auf dem Theater vereiniget, wollüſtige, unanſtändig gekleidete, nackte, geſchminkte, in Theaterteichen ſchwimmende Weibsperſonen, unzüchtige Lieder, Muſik, Gottesläſterungen, lautes Gelächter über das Sündliche. Er ſetzt den moraliſchen Schaden des Schauſpiels vorzüglich darin, daß es zur Unzucht reitze, weichlich mache, das Ge-

322) Contr. Anom. hom. I. 501. Hom. adv. eos, qui ad ludos circenſes proficiscuntur 790-793. Hom. ad Antioch. II. 157. Serm. de martyr. 650. Hom. in Gen. IV. 39 ſq. Serm. de Anna 731. De David. et Saul. hom. 769. al.

323) Homil. in Math. VII, 99 ſq. De poenit. II. 317 ſq.

Gemüth mit theatraliſchen Bildern anfülle, ſtatt daß es voll vom Andenken an die Märtyrer, ihre Thaten und Leiden ſeyn ſollte, daß es zum Müſſiggang gewöhne, daß es Gleichgültigkeit, ja Abneigung gegen häusliche Freuden und Pflichten und gegen den gemeinſchaftlichen Gottesdienſt der Chriſten bewirke, mit welchem es ſich überall nicht vertrage 324). Ueber die beiden letzten Puncte mag er ſelbſt reden: "Wenn du durch die Schauſpiele verweichlicht, ſchaamlos und üppig gemacht zu Hauſe kommſt, wird dir der Anblick deines Weibes minder angenehm ſeyn, ſie mag auch beſchaffen ſeyn wie ſie will; entflammt von der Begierde, die du im Theater geholt haſt und eingenommen vom Schauſpiel, welches dich bezaubert hat, wirſt du die keuſche und beſcheidene Gefährtinn deines Lebens verachten, ſchelten, wenn du auch nichts an ihr zu tadeln haſt, ſondern weil du dich ſchämſt, deine Krankheit zu bekennen und die Wunde zu zeigen, die du im Schauſpiel erhalten haſt, du wirſt ungerechte Urſachen zur Feindſchaft ſuchen, alles, was zu Hauſe iſt, wird dir zum Ekel, und die unreine Luſt wird in dir rege ſeyn; die theatraliſchen Stimmen werden dir im Gemüthe ertönen, die Bilder unzüchtiger Luſt dir vor Augen ſchweben, nichts Häusliches wirſt du mit Vergnügen anſehen. Auch die Kirche wirſt du nachher ungerne ſehen und die Worte von der Züchtigkeit und Keuſchheit ungerne hören. Die Lehre wird dir nun zur Anklage dienen, und du wirſt dich

324) Hom. in Math. laam. II. 687. Hom. VII. 99 - 102. 115. 422. contr. ignav. II. 267. Hom. in martyr. Bar-

dich ſelbſt von der gemeinnützigen Belehrung entfernen 325). Du verläſſeſt Chriſtus, der in der Krippe liegt, um die Weiber auf der Bühne zu ſehen. — Hier in der Kirche ſpringt eine geiſtige Quelle des Feuers von dieſem Tiſche, und du läufſt nach dem Theater, um ſchwimmende Weiber zu ſehen, und entfernſt dich von Chriſtus, der an der Quelle ſitzt. Du verläſſeſt die Quelle des Bluts und den Ehrfurcht gebietenden Kelch, und begiebſt dich zur Sataniſchen Quelle, um die ſchwimmende Hure zu ſehen und an der Seele Schiffbruch zu leiden." 326) Eben ſo verwirft Chryſoſtomus auch die Tänze als etwas Teufliſches 327): die mit den Hochzeiten verbundenen Bälle, Schwelgereien, Geſänge, Verſchwendungen 328), die Spiele ſamt den damit verknüpften Flüchen, Schmähungen, Affecten und Leidenſchaften 329).

Ueber die Kindererziehung ertheilt er fleiſſige und ernſtliche Belehrungen. Er brachte dieſen damals wenig beachteten Gegenſtand mit großem Nachdrucke zur Sprache, ſtellte darüber ſehr ſtrenge Grundſätze auf, und ſcheute ſich nicht deshalb verſpottet zu werden 330). Er führte den Eltern zu Gemüthe, wie ſie durch Schwäche, [illegible] Nach-

325) Hom. de Dav. et Saul. IV. 770 ſq.

326) Hom. in Math. VII. 113 ſq.

327) l. c. 498. ενθα ορχησις εκει ο διαβολος.

328) Hom. in ep. ad Col. XI. 417. in epiſt. ad Epheſ. l. c. 154. in ep. I. ad Cor. X. 105 ſq.

329) Hom. ad. pop. Antioch. II. 157.

330) κ' αν παραινεση τις περι τȣτων, γελως ευθεως. In illud: Vidua eligatur III. 320.

Nachſicht und Gelindigkeit gegen ihre Kinder ſie zuweilen der öffentlichen Gerechtigkeit überliefern und Mörder derſelben werden. Er ermahnte die Väter, daß ſie täglich ihre Gattinnen und Kinder belehren, daß ſie ihnen die Gottesfurcht als die beſte, dauerhafteſte Erbſchaft hinterlaſſen ſollen. Er ſtellte vor, wie ſich die Folgen einer guten Erziehung auf die entfernteſte Nachkommenſchaft ausdehnen, und wie man dadurch Wohlthäter der ſpäten Nachwelt werden könne. Er verlangte eine Strenge in der Erziehung, welche das Anſehen der Eltern begründe und erhalte und nicht in Tirannei ausarte. Er wollte, daß die Kinder ſo früh als immer möglich zur Gottſeeligkeit gebildet würden und behauptete, daß dadurch das ganze Erziehungsgeſchäft ungemein erleichtert werde. Er beſtrafte die Eltern, daß ſie gerade dieſen Theil der Erziehung vernachläſſigen, und doch ſich ſo viele Mühe geben, ihre Kinder in weltlichen Kenntniſſen unterrichten zu laſſen, daß ſie ſie häufig in die Schauſpiele, nicht aber in die Kirche führen, daß, wenn ein Kind einmal zur Kirche kommt, es nur zufällig und ohne Nutzen geſchieht, und daß nachher die Eltern keine Rechenſchaft von dem was es gehört hat, von ihm fordern, daß ſie ihre Kinder nicht ſelbſt zur Kirche führen, ſondern nur durch andere dahin führen laſſen 331). Er nahm drei Wege zur Erkenntniß Gottes und damit zugleich unſerer Pflichten an. Der eine war die Betrachtung der Natur, der zweite das Gewiſſen, der dritte die Erziehung. Er betrachtete es als eine Einrichtung der göttlichen Vorſehung, daß ſie

331) l. c. 319-321.

ſie den Eltern Liebe gegen ihre Kinder einpflanzte und ſie zu Lehrern und Erziehern ihrer Kinder beſtimmte. Nicht die Zeugung und Geburt, ſondern die Erziehung machte nach ſeiner Ueberzeugung Vater und Mutter. Er berief ſich darauf, daß zuweilen Eltern ausgeartete und ſchlechte Kinder aus der Zahl ihrer Blutsfreunde ausſchlieſſen und dafür andere adoptiren und führte dieß als einen Beweis an, daß die Kraft des freien Willens ſtärker ſey als der Natur, und daß vielmehr jener als dieſe Eltern und Söhne ausmache. Er fand eine Weisheit der göttlichen Vorſehung darin, daß ſie die Liebe der Eltern gegen ihre Kinder theils auf einem Naturtriebe, theils auf den Sitten der Kinder beruhen ließ. Er ſchloß ſo: Wenn die Eltern ihre Kinder ohne alle phyſiſche Nothwendigkeit, bloß wegen ihres guten Characters und ihrer Sitten hätten lieben ſollen, ſo würden viele aus dem elterlichen Hauſe vertrieben und das menſchliche Geſchlecht zerſtreut worden ſeyn; wenn hingegen Gott Alles der Tirannei der Natur überlaſſen, und den Eltern nicht einmal erlaubt hätte, ſchlechte Kinder zu haſſen, wenn Eltern, die von ihren Kindern auf alle Weiſe mishandelt, beſchimpſt und betrübt wurden, nicht hätten aufhören können, ſie zu liebkoſen und zu ſchmeicheln, ſo würde die Menſchheit bis zur tiefſten Verworfenheit heruntergeſunken ſeyn. Weislich iſt es alſo ſo eingerichtet, daß Eltern aus natürlicher Liebe ihren Kindern verzeihen, wenn ſie nur kleine Fehler und Sünden begehen, daß ſie hingegen verdorbene und unheilbar böſe Kinder beſtrafen; die Vorſehnng will, daß

Eltern ihre Kinder lieben, aber auch ihrer Liebe ein Maaß ſetzen, daß ſie endlich für die gute Erziehung derſelben einen reichen Lohn empfangen. Dabei erinnerte Chryſoſtomus noch ausdrücklich, daß den Müttern ein ganz vorzüglicher Theil der Erziehung obliege, da ſie mehr zu Hauſe ſeyen, als der Mann, welchen Geſchäfte und Reiſen oft entfernen 332).

Ueber die Würde und Führung des geiſtlichen Amts hat er ein beſonderes Buch geſchrieben 333); welchem ſchon im Alterthum mehrere den Vorzug vor alle ſeinen übrigen Schriften zugeſtanden haben. Gewiß iſt, daß es ſich durch eine beſondere Stärke und Schönheit des Stils auszeichnet, und daß ihm auch in Anſehung des Inhalts keine Schrift des chriſtlichen Alterthums über dieſen Gegenſtand gleich kommt. Die Veranlaſſung dazu nahm er von der Täuſchung, durch welche er ſich dem biſchöfflichen Amte entzog und es dahin brachte, daß Baſilius dazu gewählt und eingeweiht wurde. Er fängt daher damit an, ſich deshalb zu entſchuldigen und überhaupt den nützlichen und frommen Betrug zu rechtfertigen. Leſer von feinerem moraliſchem Gefühle werden dadurch allerdings beleidiget werden und am wenigſten eine ſolche Theologie des

332) De Anna IV. 703. 705. 722. vergl. Homil. in Math. VII. 604 ſq. in epiſt. ad Tit. XI. 738.

333) De ſacerdotio Opp. T. I. n. 8. Von dem vortreflichen Bengel hat man eine ſeiner würdige beſondere Ausgabe dieſes Buchs. Stuttgard 1725.

des Betrugs vor einer Schriſt über die Pflichten der Geiſtlichen gewünſcht und erwartet haben. Sonſt aber herrſchen ſtrenge und reine Grundſäze in dem Buche. Es beſchreibt die großen Schwierigkeiten und Gefahren, welche mit dem geiſtlichen Amte verknüpft ſind, die Fehler und Vergehungen, welchen der Prieſter am meiſten ausgeſezt iſt, die erhabene Würde ſeines Amts, die großen, ſeltenen Eigenſchaften des Geiſts und Characters, welche dazu erfordert werden. Das Ganze iſt in einen Dialogen zwiſchen Chryſoſtomus und Baſilius eingekleidet. Einen Auszug wird man hier nicht erwarten, wohl aber eine Auszeichnung merkwürdigerer Ideen.

Die Hoheit dieſes Amts leitet er nicht nur von ſeiner hohen moraliſchen Beſtimmung, ſondern auch von ſeinem Urſprunge und den damit verknüpften Rechten und Verrichtungen ab. Der Prieſter d. h. vornehmlich der Biſchoff verwaltet nach ſeiner Vorſtellung ein von Gott geſtiftetes Amt, ein Amt der Engel im ſterblichen Körper, er opfert und iſt dabei vom Blute Jeſu gefärbt und geröthet, er läßt die göttliche Gnade auf das Opfer fallen, damit es die Seelen reinige; er bindet und lößt die Seelen für die zukünftige Welt, Gott ratificirt, was er thut und beſtätiget ſeine Sentenz, der Sohn hat ihm das vom Vater empfangene Gericht übergeben, ſeine Macht iſt ſo weit über die der weltlichen Regenten erhaben, als der Himmel über die Erde, die Seele über den Körper, ohne ihn kann niemand ſeelig werden, denn ihm iſt

die

die Taufe der Wiedergeburt und die Darreichung des Leibs und Bluts Jeſu anvertraut, er iſt für andere mehr als Vater, denn er zeugt ſie zum ewigen Leben, er iſt mehr als der Mönch und Einſiedler.

Doch darüber hat er keineswegs vernachläſſiget, den wahren chriſtlichen Prieſter auch von andern Seiten darzuſtellen, vielmehr iſt er hierin noch ausführlicher und umfaſſender, und dringt ſehr tief. Er ſchildert ihn als Muſter aller Tugenden, als Aufſeher der Gemeinen, der Armen, der Wittwen, der heil. Jungfrauen, als Richter, Seelſorger, als Gelehrten, als Prediger und Lehrer ſammt allen dazu erforderlichen Eigenſchaften. Von der Gelehrſamkeit und den Kunſtfertigkeiten des Geiſtlichen war bisher in ähnlichen Anweiſungen ſo viel als nichts vorgekommen, und viele hatten die Meinung, daß Cleriker ſo wenig, als die Apoſtel Gelehrte zu ſeyn brauchen. Chryſoſtomus widerſetzt ſich dieſem Vorurtheile, er leugnet, daß die Apoſtel ganz ungelehrt und unberedt geweſen ſeyen und ſetzt noch hinzu, daß bei ihnen die Wundergaben die Stelle davon hätten erſetzen können. Er verlangt von dem chriſtlichen Prieſter, daß er die bibliſche Glaubens- und Sittenlehre wohl inne habe und zu handhaben wiſſe, daß er nicht mehr wiſſen und erforſchen wolle, als die Schranken der menſchlichen Erkenntniß erlauben, daß er ein geſchickter Dialektiker ſey, um die göttliche Wahrheit wider Juden, Heiden und Ketzer zu vertheidigen, daß er auch geſchickt und beredt vorzutragen wiſſe.

wiſſe. In Anſehung der Predigten giebt er vornehmlich die Regeln, daß man ſie mit Fleiß und Anſtrengung ausarbeite, daß man gar nicht um Lob und Beifall predige, daß der Prediger übrigens die Fehler, die ihm andere bemerklich machen, verbeſſere, daß er ſich immer mehr zu vervollkommnen ſtrebe, und daß er ohne Rückſicht auf Lob und Tadel der Menſchen nur Gottes Wohlgefallen bei ſeinen Vorträgen vor Augen habe.

Den Vorzug des Prieſters vor dem Einſiedler ſetzt er nicht bloß in den höheren Rechten und Verrichtungen des erſten, ſondern auch darinn, daß jener einen höheren Grad von Tapferkeit der Seele oder Tugend bedürfe und zwar deswegen, weil er weit mehreren Gefahren und Reizungen zum Böſen ausgeſetzt ſey, weil er mehr zu arbeiten und auch für viele andere zu ſorgen habe, weil er alle ſeine Untergebenen in allem übertreffen ſolle, weil er eine große Welt- und Menſchenkenntniß beſitzen müſſe, weil er ſich mehr in Uebungen des Geiſts als des Körpers hervorthue, weil er die Tugenden des Einſiedlers ſelbſt in der Geſellſchaft ausübe.

Unter den mannichfaltigen Fehlern, vor welchen er die Geiſtlichen warnt, weil ſie denſelben bei ihrem Amte beſonders ausgeſetzt ſeyen, kommen ins beſondere auch die niedrigen Schmeicheleien, die unedlen Gefälligkeiten, die Verachtung gegen die Armen, die niederträchtigen Höflichkeiten gegen die Reichen, die übel-

angebrachten Gunſtbezeugungen, die ſclaviſche Furcht, der Mangel an Freimüthigkeit im Reden, die falſche Beſcheidenheit, das Stillſchweigen, die Feigheit und Furchtſamkeit im Tadel der Großen vor. Keine Sclaverei, ſagt er unter andern, iſt der unſrigen gleich, ſie bewegt uns ſelbſt ſchändliche Dinge zu thun, um den Weibern zu gefallen; dieſe haben ſo viel Macht erhalten, daß ſie nach Belieben Bisthümer geben und nehmen; deswegen geht Alles verkehrt, die gehorchen ſollten führen ſich auf wie die, welche gebieten ſollten.

Es braucht nur noch mit einigen Worten bemerkt zu werden, daß er wie andere Kirchenväter und mit denſelbigen Gründen Zinſen und Wucher gänzlich verwarf 334), dem Allmoßengeben den höchſten Werth beilegte 335) und die Gaſtfreiheit aufs dringendſte einſchärfte 336), und daß er bei der Erklärung des Gebots der Feindesliebe auch zeigen zu müſſen glaubte, daß es nicht hyperboliſch ausgedrückt ſey 337).

Mit dem Chryſoſtomus verbinden wir ſogleich den

Iſi-

334) Homil. in Math. VII. 573-575. 82 ſq.

335) Opp. I. 733 ſq. 106. II. 336. III. 267. IV. 315. 343. 536. VII. 318. ſq. 658. VIII. 374. 511. IX. 175. X. 189. 656. al.

336) In Petr. et Heliam hom. II. 736. qual. ducend. ſint uxores III. 221. hom. in Gen. 415-422. 432 ſq. hom. in Joh. VIII. 351.

337) De compunctione I. 128 ſq.

Iſidorus von Peluſium,

welcher, wenn er auch nicht, wie einige behaupten, deſſen mündlichen Unterricht genoß, doch ſein Schüler durch ein eifriges Leſen und Nachahmen ſeiner Schriften wurde, ſich ſeine Denkart zu eigen machte und ſeine Grundſätze und Handlungen noch nach ſeinem Tode vertheidigte. Er verdient aber auch deswegen unmittelbar nach dem berühmten Patriarchen von Conſtantinopel zu ſtehen, weil er nach ihm der letzte fruchtbare und gemeinnützige moraliſche Schriftſteller war. Sein Geburtsort war Alexandrien, das Kloſter, in welchem er als Mönch lebte, lag in der Nähe der Egyptiſchen Stadt Peluſium, da einige, wiewohl ohne hinreichenden Grund, dieſe Stadt für einerlei mit Damietta halten, so heißt er auch zuweilen Iſidor von Damietta 338). In den uns von ihm übrig gebliebenen 2000. Briefen bemerkt man ganz den Mann, welcher ſich mit dem Geiſte des Chryſoſtomus durchdrungen hat. Sie ſind mit Eleganz, Feinheit, Natur und Lebhaftigkeit geſchrieben, ſie verrathen einen Exegeten, welcher jenem Muſter glücklich nachſtrebt, einen geübten, beredten und eifrigen moraliſchen Lehrer und Rathgeber, ſie verrathen auch den Character ſeines Vorbilds, eine Freimüthigkeit, welche nichts fürchtet, das Laſter überall bekämpft, Perſonen von allen, auch den höchſten

338) So nennt ihn Dupin Bibl. IX. 7. auch Cramer III. 453.

ſten Ständen Verweiſe ertheilt, ihre Schwächen aufdeckt und ſie zur Beſſerung auffordert. Der gröſte Theil dieſer Briefe beſchäftiget ſich mit Moral, welche bald in Geboten, bald in Vorwürffen, bald in Räthen und Belehrungen, überall aber in individueller Beziehung, vorgetragen iſt. Wenn man auch annimmt, daß die meiſten oder viele dieſer Briefe nicht wirklich an die Perſonen geſchrieben und abgeſandt worden ſeyen, an welche ſie der Aufſchrift nach gerichtet ſind, daß es vielmehr rhetoriſche Briefmuſter für Schüler ſeyn ſollten, ſo bleiben ſie doch immer ein treuer Abdruck der moraliſchen Denkart dieſes merkwürdigen Abts. Wenigſtens kann das nicht als ein Grund dawider, daß ſie wirklich an die angegebenen Perſonen geſchrieben worden ſeyen, angeführt werden, daß Jſidorus in mehreren dieſer Briefe an Biſchöffe, Patriarchen, andere Geiſtliche, an Könige, Befehlshaber, Obrigkeiten gebietend, ſtrafend und verweiſend ſchreibt: denn Mönche und beſonders Aebte, die die aſcetiſche Strenge ſo hoch trieben und in einem ſo groſsen Rufe der Heiligkeit ſtanden, wie er, durften und konnten mit jedermann in dieſem Tone ſprechen und pflegten es ſehr oft zu thun, ſie glaubten ſich dazu berechtiget und andere hohlten ſelbſt oft ihre Räthe und Entſcheidungen ein. Man ſchrieb ihnen wegen ihrer höheren Heiligkeit auch eine höhere Weisheit, ja göttliche Eingebung zu. Es war keine Art wichtiger Begebenheiten in der Kirche, wobei nicht Mönche in dieſer Periode mitgeſprochen, mitgewirkt ja oft die Hauptrolle geſpielt hätten. Es

läßt

läßt ſich alſo wohl begreifen, wie der Abt Iſidorus aus ſeinem Kloſter dergleichen Briefe theils unaufgefordert, theils auf vorher geſchehene Anfrage auch an Perſonen von hohem Stande und Range ſchreiben konnte. Der Stil iſt faſt überall lakoniſch und ſententiös, manche Briefe enthalten bloß Denkſprüche eines Heiligen für gewiſſe Perſonen.

Manches iſt in dieſen Briefen aus dem Chryſoſtomus, aber Manches auch eigenthümlich. Viel iſt ganz ſpecielle, individuelle, viel aber auch allgemeine Moral. Die griechiſchen Philoſophen hat Iſidorus fleißig geleſen und ſtellt zuweilen Vergleichungen zwiſchen ihrer und der bibliſchen Moral an. Er ſelſt philoſophirt oft über moraliſche Gegenſtände.

Die praktiſche Philoſophie nennt er das Fundament und das Gebäude der Weisheit, die Logik den Schmuck, die Theoretik d. i. die Lehre von der Anſchauung oder Contemplation Gottes oder von der Gottſeeligkeit, die Religionslehre oder Theologie, den Gipfel oder Kranz des Gebäudes, woraus man ſehr klar ſieht, wie er vom Verhältniß dieſer Wiſſenſchaften urtheilte 339). Nach der Weiſe des Sokrates ſuchte er die Menſchen von unnützen und unerforſchlichen Unterſuchungen zur Kenntniß

339) Epp. II, 201. — δε η ευσεβεια — σοφοι οι επι τη πρακτικη Αρετης μη υπαρχουσης η φιλοσοφια διαλαμποντες λογικη και η θεωρητικη — η θεωρητικη φημι ουχ' ἕξει (χωραν).

niß und Erforſchung deſſen zu leiten, was ſie beſſer und glükſeeliger macht, erklärte Tugend und Religion für das höchſte Gut des Menſchen, und ſezte ſie weit über Wiſſenſchaft, Gelehrſamkeit und Kunſt hinauf 340). Die Tugend ſtellte er dar als etwas, was man um ſein ſelbſt, nicht bloß um des Lohns willen achten und lieben müſſe 341), als die Schönheit oder Symmetrie der Seele 342) als einen Kampf und Sieg, als eine Oberherrſchaft der Vernunſt 343). Nach ſeiner Ueberzeugung trägt jeder Menſch die Regel der Tugend in ſeinem Gemüthe, er braucht alſo nicht bei andern danach zu fragen, auch nicht darüber zu ſtreiten, was Tugend ſey, Gott hat den eigenen vernünftigen Willen des Menſchen zum oberſten Geſetz ſeiner Handlungen gemacht: **Was ihr wollt, das euch die Leute thun ſollen, das thut ihnen auch.** Es gibt eine natürliche Anlage zur Tugend und Gottſeeligkeit 344). Kein Menſch iſt von Natur böſe, wiewohl er von Natur das Böſe thun kann; Sünde und Laſter ſind ein Ab-

340) II, 273. III, 37. 318. II, 116.

341) II, 184.

342) III, 268.

343) III, 322. II, 107. IV, 78. η αρετη αρχικον εϛι χρημα.

344) IV, 54. Ἡ ἀρρητος σοφια, ινα μη λογομαχωμεν, τι εϛιν αρετη ζητουντες, τελειοτατον εργον την εκαϛου βουλησιν πηξαμενη, εφη — — — ει τοινυν εν σεαυτω εχεις και τον κανονα των αρετων, μη παρ' αλλοις τουτον ζητει, αλλα χρω τω οικειω θησαυρω. II, 431. Φυσικως εϛιν εν ημιν ευσεβεια.

Abfall von ſeiner unverdorbenen Natur 345). Es gibt alſo ein natürliches Freiheitsvermögen, aus welchem beides Tugend und Laſter hervor geht 346).

Wenn Iſidorus in Rückſicht auf die natürlichen Anlagen des Menſchen zum Guten Pelagianiſch lehrte, ſo lehrte er eben ſo in Beziehung auf die Gnade. Er nannte ſchon das Gnade, daß den Menſchen Kräfte zum Guten von Gott mitgetheilt ſind und immer noch fortdauern 347), er nannte aber auch das Gnade, daß Gott den Menſchen, wenn er von jenen Kräften Gebrauch macht, beiſteht und ihn zum Ziele führt. Er erläuterte dies mit dem Beiſpiele eines Schiffs, welches nur dann glücklich ſeegeln und vom Winde an den erwünſchten Ort getrieben werde, wenn es die Schiffsleute beſteigen und ſelbſt Hand anlegen 348). Er glaubte ſelbſt, daß

345) I, 271. 303. 352, II, 72.

346) I, 56. II, 129. III, 363.

347) II, 2. παλαι ειχεν η των ανθρωπων φυσις τα εις καλοκαγαθιαν σπερματα dieſe haben einige cultivirt, andere in ſich ertödtet und dafür Strafe empfangen, dieſe Keime ſeyen gewiß jetzt, da die menſchliche Natur mit ſo vielen neuen Gaben und Wohlthaten von Gott ausgeſchmückt und für die Tugend mehr gebildet worden, geſund und unverletzt geblieben, wären ſie auch verloren geweſen, ſo würden ſie doch wahrſcheinlich von der gegenwärtigen Gnade ὑπο της παρουσης χαριτος wiedergeſchenkt worden ſeyn.

348) l. c. εστι δε της μεν θειας προνοιας επικουρηται

daß der Tugendhafte weiter kommen und die Gefahren und Feinde der Tugend glücklicher überwinden werde, wenn er im Vertrauen auf Gottes Beiſtand handle, und daß die göttliche Vorſehung ſelbſt diejenigen, welche das Gute nicht wollen, antreibe, damit ſie es wollen 349).

So ſehr er überzeugt war, daß natürliche Principien der wahren moraliſchen Erkenntniß in dem Menſchen liegen, ſo glaubte er doch aus der Geſchichte eingeſehen zu haben, daß auch die beſten griechiſchen Moralphiloſophen ſehr wenig zur moraliſchen Aufklärung und Bildung der Menſchheit beigetragen haben, indem ſie über die Moral nicht populär und einfach genug geſchrieben und geredet hätten. In der Bibel hingegen fand er einen klaren, mannichfaltigen, für Menſchen von allen Gattungen geeigneten Vortrag der moraliſchen Wahrheiten, und die ganze Sittenlehre in die kurze, einfache Regel zuſammengefaßt: **Was ihr wollt, das euch die Leute thun ſollen, das thut ihnen auch** 350).

Durch ſeine Verehrung gegen die heil. Schriſt wurde er aber auch gleich andern Kir-

chen-

ρησαι τοις πλουσι, τα δε εργα παρ' εαυτου τις απαιτειτω· και ημεις τοινυν δεδοσθαι παρα της θειας δεξιας ειδοτες τη φυσει την περι την αρετην ροπην, συνενεγκωμεν τους πονους, ουτως γαρ αισιον οψεται το τελος.

349) II. 225. IV, 171.

350) IV. 91. 53. wo jene Regel κανων και ευσεβειας και φιλανθρωπιας heißt. 54.

chenvätern dahin geleitet, Alles, was als göttlicher Befehl daſelbſt dargeſtellt wird, auch wenn es mit unſeren Begriffen von Sittlichkeit ſtreitet, zu rechtfertigen. So findet er es höchſt gerecht, daß die Iſraeliten auf Gottes Befehl den Egyptiern ihre Gefäſſe behalten haben, weil jene von dieſen der Freiheit beraubt worden waren, ihnen dienten und keinen Lohn dafür empfangen hatten, ja die Strafe dünkt ihm nicht nur nicht ungerecht, ſondern ſehr gering zu ſeyn, denn, ſagt er, wie kann die Wegnahme der Gefäſſe mit dem Raube der Freiheit verglichen werden, für welche Menſchen, die ihren Werth kennen, nicht nur ihr Vermögen, ſondern auch ihr Leben hingeben 351).

Ueber die bibliſche Lehre von dem Betragen gegen Feinde hat Iſidorus merkwürdige und eigenthümliche Gedanken. Von jenem Geſetze: Aug um Aug, Zahn um Zahn, urtheilt er, es ſey den Juden nicht deswegen vorgeſchrieben worden, damit ſie gegen diejenigen, von welchen ſie Unrecht erlitten, unverſöhnlich und grauſam ſeyn ſollten, wie die Manichäer aus Haß gegen das A. T. behaupten, ſondern damit ſie ſich aus Furcht, Gleiches zu empfangen, des Unrechts enthalten ſollten. Die Vorſchrift des Evangeliums: Wenn dich jemand auf die eine Wange ſchlägt, ſo biete ihm auch die andere, ſchien ihm mit jenem Geſetze nicht zu ſtreiten, ſondern nur größer und vortreflicher, und die höchſte Philoſophie zu ſeyn. Jenes Geſetz hatte nach ſeiner Meinung den Zweck,

die

351) IV, 87.

die Juden dahin zu bringen, daß ſie kein Unrecht thaten: denn das Unrecht geduldig zu leiden, hätten jene blutgierigen Menſchen nicht einmal hören können, dieſe Vorſchriſt aber hatte den Sinn, daß man das Unrecht auch gern und ruhig ertragen ſoll. Er erläuterte dieſe Sache damit, daß die Ehe gut, die Virginität noch beſſer, der Mond ſchön, die Sonne noch ſchöner und Ein Gott der Stifter und Urheber dieſer Dinge ſey, eben ſo wie er auch der gemeinſchaftliche Geſetzgeber des A. und N. B. ſey, der ſich jedesmal weiſe nach den Zeiten gerichtet habe 352). Daß aber ſchon im A. T. die Verſöhnlichkeit gegen Feinde, wo nicht ausdrücklich, doch dunkel gelehrt worden ſey, beweist er mit jenem Geſetze, daß man das Laſtthier des Feindes, wenn es in eine Grube gefallen ſey, herausheben ſoll. Er hält dafür, daß dies Geſetz nicht ſowohl um der Thiere, als um der Menſchen willen gegeben worden ſey, und daß es einen dreifachen Zweck habe, nämlich das Thier nicht zu Grunde gehen zu laſſen, den Eigenthümer deſſelben vor Schaden zu bewahren, und die Verſöhnung zwiſchen Feinden herbeizuführen 353). Jene Stelle: So deinen Feind hungert, ſo ſpeiſe ihn, dürſtet ihn, ſo tränke ihn, ſo wirſt du feurige Kohlen auf ſein Haupt ſammeln. Sprichw. 29, 21 f. Röm. 12, 20. ſah er aus einem ganz andern als dem gewöhnlichen Geſichtspuncte an. Er fand eben nichts Großes und Vortrefliches darin und meinte, daß einer eher aus Feindſchaft wünſchen

352) II, 133. 353) III. 389.

ſchen könnte, einem andern auf dieſe Art wohl zuthun, indem für einen Menſchen nichts empfindlicher ſeyn könne, als ſich in eine Lage verſetzt zu ſehen, wo er ſelbſt das Mitleiden ſeines Feindes bedürfe, und von ihm Nahrungsmittel annehmen müſſe. Eben dies ſchmerzhafte Gefühl verſtand er unter den **feurigen Kohlen auf dem Haupte**. Er konnte alſo diejenigen eben nicht bewundern, welche jene Vorſchrift befolgen, ſondern vielmehr die, welche, wenn ſie ihre Feinde im Glücke ſehen, nicht nur nicht unwillig werden, ſondern es billigen und für ſie beten, wie auch die neue Philoſophie des Evangeliums gebiete: **Liebet eure Feinde, thut wohl denen, die euch haſſen, betet für die, ſo euch beleidigen und verfolgen.** Er führte noch an, daß im erſten Falle das Gemüth durch die Noth des Feindes erſchüttert werde, daß man ihm hingegen im zweiten Falle aus einem freien Entſchluſſe des Willens Gutes wünſche und erweiſe. Demnach urtheilte er, daß **Paulus** in jener Stelle durch Wiederhohlung einer alten Vorſchrift ſich nach den Unvollkommenen, an welche er geſchrieben, gerichtet habe 354).

Man

354) IV, 11. Das Sammeln der feurigen Kohlen haben, wie er anführt, einige ſo erklärt: θερμαινεις αυτȣ το ηγεμονικον και ανανηψαι ποιησεις. Er verwirft aber dieſe Erklärung deswegen, weil **Paulus** in dieſem Falle nicht bloß von der Hungersnoth geſprochen, ſondern überhaupt geſagt haben würde, man ſolle ſich zu jeder Zeit gut gegen den Feind betragen und ihn dadurch zu einer beſſeren Geſinnung bringen.

Man wird aber nicht nur hier, ſondern auch anderswo den ſelbſtdenkenden und nicht gemeinen Moraliſten erkennen. Wenn er von der Dankbarkeit redet, ſo warnt er davor, ſich von den Wohlthätern nicht zu unedlen Zwekken gebrauchen zu laſſen, ſich nicht mit den Rechten, die Wohlthäter auf uns haben, zu entſchuldigen und nicht zu glauben, daß dadurch eine an ſich ſchlechte Handlung gut werde 355). Wenn er von der Sittlichkeit der Schauſpiele redet, ſo widerlegt er diejenigen, welche vorgeben, daß die Zuſchauer durch dies Vergnügen gebeſſert werden. Er bemerkt, daß das Schauſpiel ſeiner Natur nach nur ſchaden könne und daß die Schauſpieler gar nicht den Zweck haben können, indem, wenn die Menſchen dadurch beſſer würden, ihre Kunſt zu Grunde gehen würde, daß ſie alſo ihr Glück nur in der Corruption der Menſchen ſuchen können. Er ſucht einen Hauptſchaden des Theaters darin, daß dadurch Leidenſchaften in dem Menſchen gepflanzt werden 356). Wenn er vom Mönchsleben redet, ſo bekämpft er die Vorurtheile und Verirrungen, welche damit häufig verknüpft ſind und lehrt, daß die ſtrengſte Beobachtung der eigentlichen Mönchspflichten nichts ohne die Uebung der allgemeinen Menſchenpflichten nütze, daß der Mönch Faulheit, Streitſucht und Stolz fliehen, ſich nicht in weltliche Angelegenheiten miſchen, keine heftige Leidenſchaften bei ſich entſtehen laſſen ſoll 357). Wenn er von den Pflichten

355) III, 328.

356) III, 336. V, 433.

357) I, 25. 75. 92. 220. 286. 298. Der Brief I,

ten der Cleriker redet, ſo ſtellt er ihnen vor, daß ſie Diener und Geſandte Gottes, nicht Richter, Mittler nicht Könige ſeyen, daß ſie keine Sünden vergeben können, daß ſie Tempel der Heiligkeit und Reinheit seyn ſollen, daß ſie nur alsdann urtheilen können, wer der Vergebung werth oder unwerth ſey 358). Er tadelte es, daß man die Kirchengebäude mit Zierrathen und Koſtbarkeiten ausſchmücke und erinnerte, daß Jeſus nicht um der Wände ſondern der Seelen willen gekommen, daß der Tempel nicht die Kirche ausmache, daß es zur Zeit der Apoſtel, als die Kirche einen Ueberfluß an geiſtlichen Gnadengaben hatte, und der Lebenswandel ihrer Mitglieder glänzte, keine Tempel gegeben habe 359).

An den Iſidor ſchließt ſich noch

Nilus

an, welcher gleichfalls für einen Schüler des Chryſoſtomus gehalten wird und mit ihm, ſo wie mit dem Mönche von Peluſium in gewiſſen Rückſichten Aehnlichkeit hat. Er war zu Conſtantinopel aus einem hohen Geſchlechte geboren und wurde Präfect dieſer Stadt. Er war eine Zeitlang mit dieſer Würde bekleidet und

I, 87. wo er zeigt, daß auch Frauensperſonen ihre Affecten bezähmen, ihre Lüſte tapfer bekämpfen, ſich wider Weichlichkeit verwahren und ſich mit ihrer weiblichen Natur nicht entſchuldigen können, bezieht ſich auf Nonnen.

358) III, 260.

359) II, 246.

und hatte mit ſeiner Gattin zwei Kinder erzeugt, als er den Entſchluß faßte, Einſiedler auf dem Berge Sinai zu werden, einen Sohn nahm er mit ſich, den andern ließ er ſeiner Gattin. Er blühte um das Jahr 440. und gelangte zu einem hohen Rufe von Heiligkeit und Wiſſenſchaft in der Kirche. Seine Schriften ſind meiſt moraliſchen Inhalts und gleich dem Iſidorus pflegte er von ſeinem einſamen Gebirge herunter in Briefen, die mit der größten Freymüthigkeit und Offenheit, zugleich aber mit Geiſt, Eleganz, Gewandtheit und Würde geſchrieben waren, Leuten von allen auch den höchſten Ständen Belehrungen und Verweiſe zu ertheilen. Mehrere ſeiner Schriften betreffen bloß die Mönchsmoral und beſtrafen die unter den damaligen Mönchen eingeriſſenen Unordnungen und Laſter. Man findet darin nicht nur das Gewöhnliche, ſondern auch manches Eigenthümliche. Ueber den Urſprung, die Vollkommenheit und die Ausartung des Mönchslebens finden wir bei ihm folgende Gedanken. Jeſus war den Worten und Handlungen nach der erſte wahre Philoſoph in der Welt, er führte ein durchaus reines Leben, er erhob ſein Gemüth über den Körper und verachtete zuletzt ſein Leben, als das Heil der Menſchen ſeinen Tod forderte. Die Apoſtel ahmten ihn nach, ſobald ſie berufen waren, nahmen ſie vom Leben gleichſam Abſchied, vergaßen ihr Vaterland, ihre Familien, ihr Vermögen, wählten eine mühſeelige und harte Lebensart, ſie waren geplagt, verfolgt, bloß und entbehrten ſelbſt das Nothwendige, zuletzt giengen ſie ſelbſt dem Tode muthig entgegen. Nachdem

aber

aber die Chriſten, die ihr Leben nach dieſen Muſtern hätten einrichten ſollen, es entweder nicht thun wollten oder zu ſchlaff dazu geworden waren, und nur noch einige wenige die Unruhen der Welt überwinden und den Lärmen der Städte fliehen konnten und ein einſames Leben wählten, ſo drückten dieſe allein noch die apoſtoliſche Tugend aus, ſie thaten auf ihr Eigenthum Verzicht, begnügten ſich mit ſchlechter Koſt und Kleidung, verachteten die Vergnügungen, ſie wußten nichts mehr von der Welt und kannten keine menſchlichen Leidenſchaften mehr, es war kein Betrug und Streit unter ihnen, jeder hatte ſein Gewiſſen zum unbeſtechlichen Richter, keiner war reich, keiner von Noth gedrückt, keiner hungerte, keiner hatte Ueberfluß, ihrer Armuth kamen Wohlhabende zu Hülfe, es war Gleichheit, ausgenommen, daß immer einer demüthiger zu ſeyn ſtrebte, als der andere, da war kein Neid, keine Verleumdung, kein Stolz, keine Eitelkeit, keine heftigen Affecten; ſie waren Lichter, die in der Finſterniß ſtralen und Fixſterne, welche die dunkle Nacht des Lebens erhellen, ſie zeigten allen durch ihre Ruhe und Stille, wie ſie die Klippen vermeiden und leicht in den Hafen einlaufen könnten. Jetzt aber iſt dieſe Anſtalt ſich nicht mehr gleich und die Mönche ſind zur Welt zurückgekehrt 360). Nilus ſuchte alſo den erſten Urſprung des Mönchslebens bei Jeſus und den Apoſteln ſelbſt, ließ aber die eigentlichen Mönche erſt alsdann entſtehen, nachdem das Beiſpiel

Jeſu

360) De monaſt. exercitatione c. 5. 6. in der glänzenden Ausgabe der Worte des Nilus von Joſ. Martin Suareſius. Rom. 1673. p. 3 ſq.

Jeſu und der Apoſtel nicht mehr von allen Chriſten nachgeahmt werden wollte und konnte. Ueber die Frage: ob das Leben der Eremiten oder Cönobiten vorzuziehen ſey? hat er ein eigenes Buch geſchrieben 361). Anfangs ſtanden unter den Chriſten die erſten in höherem Anſehen, weil ſie ſich mehr verſagten und eine gröſſere aſcetiſche Strenge beobachteten, bald aber kamen die Cönobiten, weil ſie mehr Nutzen ſtifteten und aus anderen Gründen in ein gröſſeres Anſehen. Dieß war im Zeitalter des Nilus die herrſchende Denkart geworden, er aber ſtimmte für die andere Meinung. Er führte dafür vorzüglich an, daß, obgleich der Eremite auch mit vielen inneren Verſuchungen zum Böſen zu kämpfen hat, er doch nicht ſo vielen äußern Gefahren ſeiner Tugend und nicht ſo vielen Eindrücken, welche unordentliche Gemüthsbewegungen erregen können, ausgeſetzt iſt, als der Cönobite, indem andere eben hierin eine höhere Vollkommenheit des ächten Cönobiten ſahen.

Sammlungen von Sentenzen hat man mehrere unter dem Namen des Nilus. Es iſt ungewiß, ob ſie alle von ihm ſind, und wahrſcheinlich, daß er zwar Antheil an allen habe, deswegen aber nicht der Verfaſſer aller einzelnen Sentenzen, noch auch der einige Sammler ſey. Es war damals im Oriente wie im Occidente nicht ungewöhnlich, moraliſche Sentenzen mehrerer Verfaſſer zum Gebrauche der Mönche, der Cleriker, auch wohl der Laien zu ſammeln. Die Mönche insbeſondere faßten ſie ins Gedächtniß und

361) l. c. p. 377 ſqq.

und riefen ſie einander häufig zu. Woher jede komme, läßt ſich natürlich nicht mehr beſtimmen, wenn nicht, wie allerdings in gewiſſen Sammlungen, die Namen genannt ſind. **Nilus** ſcheint übrigens auch als Erfinder ſolcher Sentenzen ſehr berühmt geweſen zu ſeyn. Man hat von ihm 153 Sentenzen über das Gebet 362). Eine andere Sammlung enthält 33 ſogenannte Capitel, eigentlich aber gleichfalls Sentenzen. **Dupin** 363) vermuthet, daß ſie eher den **Evagrius** von **Pontus** 364), als den **Nilus** oder vielleicht beide zu Verfaſſern haben 365). Es iſt bemerkenswerth, daß hier Krankheiten und Gebrechen des Körpers, Thieren, den Elementen und anderen Gegenſtänden eine moraliſche Bedeutung beigelegt wird; z. B. die Blindheit iſt die Unwiſſenheit des Geiſts, welche ſich weder mit den praktiſchen Tugenden noch mit der Betrachtung der Schöpfung beſchäftiget. — Die Lähmung beſteht darin, daß die vernünftige Seele ſich zu den

362) Opp. edit. cit. p. 478-511. Auch Photius Bibl. cod. 201. führt 153 an. In der lateiniſchen Ausgabe des Turrianus Florent. 1578. waren ihrer nur 147 od. 50.

363) Bibl. IX. 66.

364) Er blühte ſchon um 380. S. von ihm Cave ſcriptor. eccl. p. 175 ſq.

365) Sie ſtehen in der angeführten Edition S. 543-548. unter dem Titel: κεφαλαια κατ' ακολουθιαν. Suarez überſetzt dieß: Capitula per gradus quosdam diſpoſita conſequentiae. Was ſoll dieß heißen? Unter den Sentenzen ſelbſt iſt auf keine Weiſe eine Stufenfolge. Ακολουθια ſcheint hier eher auf die Uebereinſtimmung oder Analogie zwiſchen dem Phyſiſchen u. Moraliſchen hinzudeuten.

den praktiſchen Tugenden nicht recht in Bewegung ſetzen kann. — Der Saamenfluß iſt die Trägheit der vernünftigen Seele, ſofern ſie die geiſtlichen Lehren wegzuwerfen gewohnt iſt. — Die Quetſchung iſt die böſe Neigung der vernünftigen Seele, nach den Tugenden nicht um des Guten ſelbſt willen zu ſtreben. — Das Hinken iſt die Ohnmacht der vernünftigen Natur in der Tugendübung. — Die Ameiſe iſt der praktiſche Menſch, welcher ſeine Nahrung in dieſer Welt bereitet. — Der junge Löwe iſt der Menſch ohne Affecten und Leidenſchaften, welcher König der in ihm wohnenden Thiere iſt. — Der Hahn iſt der geiſtliche Menſch, welcher voll höherer Erkenntniß iſt und andern Seelen den Tag ankündiget, welcher durch die intellectuelle Sonne entſteht. — Die Hölle iſt die Unwiſſenheit eines vernünftigen Weſens, welche aus der Beraubung der Anſchauung Gottes entſteht. — Das Weib iſt die Thorheit, welche die vernünftigen Seelen zur Uneinigkeit reitzt. — Es ſcheint dieß nur eine gewiſſe Manier, die Moral vorzutragen, und ihre Lehren faßlich und einleuchtend zu machen, ſeyn zu ſollen. Außer einigen kleinen Sammlungen 366) hat man noch eine größere, welche aus 229 Sentenzen beſteht 367). Wir haben aber auch noch moraliſche

366) Πνευματικαι γνωμαι κατα αλφαβητον edit. cit. 548 - 551. und Ετεραι γνωμαι. 552. ſ. Γνωμαι απαγυσαι των φθαρτων και κολλωσαι τοις αφθαρτοις τον ανθρωπον 557 - 575.

367) Sie iſt mehrmals gedruckt: Ducaei Auctar. Bibl. Patr. Paris. T. II. p. 1168 ſqq. — cum Comment, Mich. Nean-

ſche Schriften anderer Art von ihm übrig. Eine moraliſche Abhandlung oder Rede 368) iſt ganz im Predigttone geſchrieben, enthält mancherlei allgemeine Ermahnungen und nichts Ausgezeichnetes. Unter den Schriften des Nilus findet man auch Epiktets Enchiridion und Suarez hat es darunter abdrucken laſſen. Dieſer behauptet, jener Mönch habe wirklich dieſes Handbüchlein aus einem gröſſeren Werke Epiktets ausgezogen. Er weiß nicht oder denkt nicht daran, daß Arrianus ſchon lange vorher einen ſolchen Auszug gemacht hatte. Dupin verweiſt ihn ohne weiteres auf dieſe Nachricht des Simplicius, und beſchuldigt ihn gerade eines Irthums, und daß er gar keinen Beweis für ſeine Meinung anführe 369). Allein Suarez führt doch an, daß er das Buch in alten Handſchriften unter den Schriften des Nilus gefunden habe, und daß in demſelben die Flecken des Heidenthums ausgelöſcht, ſelbſt der Name des Socrates weggenommen, an ſeine Stelle Paulus geſetzt, und daß das Buch für einen Chriſten, ja für einen Mönch eingerichtet ſey 370). Ich will hier nicht unterſuchen, wiefern und in welchen Stellen dieſe Ausgabe des Enchiridions von den gewöhnlichen abweiche, glaube aber auch ohne dieſe Vergleichung angeſtellt zu haben, ein ſehr wahr-

Neandri. Lipſ. 1577. cum not. Petr. Schoning. Franek. 1608. etc. Suarez hat ſie als ſchon gedruckt in ſeiner Ausgabe ausgelaſſen.

368) Λογος ηθικος και πολυμερης εν ῳ νουθεσιαι πνευματικαι p. 321-326.

369) Bibl. IX. 64.

370) Index Opp. ed. cit. p. 607.

wahrſcheinliches Urtheil über dieſe ganze Sache fällen zu können. Nilus hat nicht zuerſt ein Enchiridion Epiktets verfaßt, es iſt aber auch nicht bloß zufällig und ohne Grund unter ſeine Schriften gekommen, ſondern er hat mit einigen Abänderungen den von Arrian verfaßten Auszug neu herausgegeben, und ſeinen Mönchen in die Hände geliefert, wie es denn überhaupt in früheren und ſpäteren Zeiten gar nicht ungewöhnlich war, den Mönchen ſtoiſche Schriften, die in ſo mancher Rückſicht zu ihrer Lebensart ſtimmten und ſie zur Ausübung ihrer Mönchspflichten ermuntern konnten, zum Leſen zu geben. Daß Nilus ſeinem Zwecke angemeſſene Veränderungen in der alten Ausgabe machte, ſieht man ſchon daraus, weil bei ihm das Enchiridion mit folgenden Sätzen endiget: Ob du gleich nicht Paulus biſt, ſo mußt du doch ſo leben, als wollteſt du Paulus ſeyn. Es kann mich zwar jemand tödten, niemand aber beleidigen. Der Herr hat geſagt, daß wir die Menſchen nicht fürchten ſollen, welche zwar unſern Leib, nicht aber unſere Seele tödten können. Ein **Buch von den Laſtern, welche den Tugenden entgegengeſetzt ſind** 371) enthält faſt nur Definitionen der gewöhnlich angenommenen acht Hauptlaſter, über welche er ſich in einer andern Schrift: **von den acht boshaften Geiſtern** 372) ausführlicher und mit untermiſchten Ermah-

371) Περι τας αντιζυγες των αρετων κακιας p. 451-455.

372) Περι των οκτω πνευματων της πονηριας p. 456-474. Man findet

dieſe

Ermahnungen, Vorſchriften und Sentenzen, beſonders zur Belehrung und Beſſerung der Mönche, verbreitet. Eine Schrift von den verſchiedenen böſen Gedanken 373) ſtellt ſowohl dieſe als auch die böſen Lüſte, die Reitzungen zur Sünde, die Sünden und Laſter ſelbſt als Eingebungen und Verſuchungen der Dämonen vor, und giebt die Mittel an die Hand, ſie zu überwinden. Es kommen hier wirklich manche allgemeine brauchbare aſcetiſche Regeln und gute Bemerkungen über die Verwandtſchaft und den Zuſammenhang der Laſter vor. Endlich die Briefe des Nilus ſind aus demſelbigen Geſichtspunkte zu betrachten, wie die des Iſidorus und vielleicht eine Nachahmung derſelben. Sie ſind meiſt kurz und ſententiös. Sie enthalten neben den Erklärungen gewiſſer Dogmen und Schriftſtellen beſonders viele moraliſche Sitten- und Denkſprüche, Vorſchriften, Räthe, caſuiſtiſche Entſcheidungen und Verweiſe. Ungeachtet mancher falſcher Gedanken und abergläubiſcher Vorſtellungen, zeigt doch Nilus darin viel Fruchtbarkeit der Gedanken, viel Kenntniß, auch von der alten Philoſophie, Gewandtheit, bald Ernſt, bald ſtrafenden Spott, je nach Beſchaffenheit der Perſonen, mit welchen er jedesmal zu thun hat. Man muß übrigens wohl bemerken, und es iſt

auch

dieſe Schrift in einer zwiefachen verſchiedenen Geſtalt. So wie ſie Suarez liefert, lieſt man ſie auch in Combefiſii Auctar. nov. Bibl. graec. Patr. I. 303 ſqq. Anders aber in Cotelerii monum. eccl. graec. III. 185 ſqq.

373) Περι διαφορων πονηρων λογισμων p. 512-542.

auch ſchon an mehreren Beiſpielen gezeigt worden, daß er in dieſen Briefen viele Stellen aus den Kirchenvätern und aus ſeinen eigenen Schriften, meiſt mit Veränderungen, excerpirt hat 374).

Man wird ſich nicht wundern, daß ich von den moraliſchen Schriften des **Nilus** eine etwas ausführliche Nachricht gegeben habe, da ſie aus einem Zeitalter ſind, in welchem dergleichen Schriften ſchon ſelten waren, und für welches ſchon charakteriſtiſch iſt zu wiſſen, was noch in der Moral geſchrieben wurde, und da noch zudem aus dieſen Schriften von ausgezeichneten moraliſchen Grundſätzen und Lehren nichts bedeutendes angeführt werden kann.

Ich habe abſichtlich diejenigen Schriftſteller aus der griechiſchen Kirche unmitelbar aufeinder folgen laſſen, welche noch am meiſten in der Moral geleiſtet haben, ſey es nun durch den inneren Werth ihren moraliſchen Schriften oder durch Eigenthümlichkeit der Grundſätze, oder durch die neue Geſtalt und Anwendung, in welcher ſie die Moral vortrugen. Die übrigen haben entweder nur beyläufig und gelegenheitlich ſich über moraliſche Gegenſtände und Fragen geäußert, oder nur das Gewöhnliche, was allen Kirchenvätern in der Moral gemeinſchaftlich war, mit den bekannten Gründen wiederhohlt, oder nur aſcetiſch über moraliſche Materien geſchrieben, oder nur mora-

374) Coteler. ad Patr ap. I. 509. ed. Amſtel. Einen Theil der Briefe hat P. Poſſin, Paris 1657. noch mehrere aber Leo Alletius, Rom 1668 herausgegeben.

moraliſche Stellen aus der Bibel, den Kirchenvätern, und zum Theil aus alten Moralphiloſophen geſammelt. Sie dürfen jedoch hier eben ſo wenig ganz übergangen werden, als bei der lateiniſchen Kirche, damit ein möglichſt ausgeführtes und vollendetes Bild von der moraliſchen Literatur der Kirche und den ſittlichen Grundſätzen und Lehren der Väter entſtehe. Man mag das, was jetzt folgt, als eine beſondere minder hervortretende Gruppe in dem Gemählde betrachten.

Der berühmte Biſchoff von Alexandrien, Athanaſius († 371) war zu ſehr mit dogmatiſchen Streitigkeiten und Speculationen beſchäftiget, als daß ſich in der Moral viel von ihm hätte erwarten laſſen. Doch hat er verſchiedene moraliſche Schriſten verfaßt, welche aber meiſt verloren gegangen ſind. Von einem an Mönche, Cleriker und Laien gerichteten Inbegriffe der Sittenlehre, welchen man ihm zugeſchrieben hat, iſt es ſehr ungewiß, ob er ihn wirklich verfaßt hat 375). Es ſind lauter kurze Regeln, welche allerdings die Summe der chriſtlichen und Kir-

375) Συνταγμα διδασκαλιας προς μοναζοντας και παντας χριςιανυς κληρικυς τε και λαικυς ex Ms. Voſſiano prim. in lucem protulit Andr. Arnoldus. Paris. 1685. findet ſich auch in Opp. ed Luc. Holſtenii Colon. 1686. II. 699-704. u. ed. Montfaucon II. 360. ſqq. Arnold giebt ſich alle Mühe, zu beweiſen, daß Athanas der Verfaſſer ſey. Jac. Basnage beſtritt ihn ſogleich und ſchrieb darüber an Bayle. Es enſtand ein Briefwechſel, welchen Basnage Traj. ad Rhen. 1687. herausgab.

Kirchenmoral ausmachten. Ceillier macht es in ſeiner Streitſchrift wider Barbeyrac dieſem zum Vorwurf, daß er faſt nichts von der Moral des Athanaſius in ſeiner bekannten Vorrede zu Puffendorf ſage, und verſucht ſelbſt, aus deſſen Schriften Moral zuſammenzuſtellen, allein es iſt gröſtentheils nicht Moral, zum Theil Dogmatik in praktiſcher Anwendung, zum Theil eine Sammlung trivialer und zufälliger Gedanken.

Uebrigens trifft man doch in den Schriften des Athanaſius Einiges an, was in der Geſchichte der Moral bemerkt zu werden verdient. Ob ein Chriſt unter den Verfolungen wegen ſeines Glaubens fliehen dürfe, darüber war ſchon vor ihm geſtritten worden. Es war übrigens herrſchende Lehre in der katholiſchen Kirche geworden, daß man es dürfe, um ſo mehr, da ſich die Montaniſten durch Behauptung des Gegentheils ausgezeichnet hatten. Athanaſius glaubte ſich jedoch noch rechtfertigen zu müſſen, als er ſelbſt in Verfolgung geflohen war. Er that dies aber nicht bloß deswegen, weil es doch immer Katholiken gab, welche es wenigſtens für gröſſer und verdienſtlicher hielten, während der Verfolgung zu bleiben, ſondern weil er als Biſchoff ſeine Gemeine verlaſſen hatte, und zwar nicht unter den Verfolgungen von Heiden, ſondern von Arianern, wo es ſelbſt Pflicht hätte ſcheinen können, auf ſeinem Poſten zu bleiben, um ſeine Gemeine zu tröſten, zu belehren, und bei dem rechten Glauben zu erhalten, und weil ſelbſt Arianiſche Biſchöffe ihm dieſe Flucht zum gröſten Vorwurfe machten. Er entſchuldigt ſich

damit, daß er, nachdem er unter den gröſten Gefahren ausgeharrt habe, nur der Todesgefahr gewichen ſey, daß man in einem ſolchen Falle zu fliehen verbunden ſey, um nicht einen mittelbaren Selbſtmord zu begehen und um den andern an einem Morde zu verhindern, daß die Flucht der Lehrer den Gemeinen nützlich ſey, indem ſie ſich dadurch für dieſelbe aufbewahren. Er berief ſich darauf, daß auch Propheten, Jeſus, die Apoſtel und die erſten Märtyrer ſolche Beipiele gegeben hätten, daß Jeſus ſelbſt ſeinen Verehrern geboten habe, ſich durch die Flucht zu retten 376).

Die Verfolgung ſelbſt, den Zwang und die Gewalt, welche man in Religionsſachen anwendet, erklärte dieſer Biſchoff für unwürdig und ſchädlich. Er bemerkte, daß es bei dem Menſchen ein Mistrauen in ſeine eigene Religion vorausſetze, wenn er ſie nicht durch ſie ſelbſt, durch Gründe und Belehrung, ſondern durch Gewalt und Strafen auszubreiten ſtrebe, daß das Weſen der wahren Religion nicht in Zwang, ſondern in Ueberzeugung beſtehe, daß Jeſus nur zu ſeiner Nachfolge einlade und an die Thüre poche und ſie nicht mit Gewalt öffne, ſondern weggehe, wenn er nicht eingelaſſen werde 377).

Ephrem,

376) Apol. de fuga ſua l. 701. ſqq.

377) Hiſt. Arian. ad monach. Opp. I. 363. 384. ed. Montfaucon.

Ephrem, aus Niſibis in Syrien gebürtig, Mönch und zuletzt Diakonus zu Edeſſa, aber auch als ſolcher noch ſtreng aſcetiſch lebend † 378. tritt hier nur deswegen auf, weil er mehr als viele andere Kirchenväter ſich in ſeinen Schriften mit moraliſchen Gegenſtänden beſchäftiget hat und ſein Geiſt eine ganz praktiſche und religiöſe Wendung genommen hatte. Aber von dem Inhalte dieſer Schriften braucht hier keine ſpecielle Rechenſchaft gegeben zu werden. Ephrem war kein eigentlicher Gelehrter und hatte nicht ordentlich ſtudirt, ſeine moraliſchen Schriften ſind durchaus aſcetiſch, rührend, ſchmelzend, gefühlvoll, aber auf keine Weiſe wiſſenſchaftlich, philoſophiſch und neu; ſie ſind mehr für eine Geſchichte der Aſcetik und Homiletik als der Moral geeignet. Sie wurden auch im Alterthum in manchen Kirchen vorgeleſen und werden noch jetzt im Oriente als Erbauungsbücher geſchätzt. Sie ſind insgeſamt mit einem mönchiſchen und ſtrengen Geiſte geſchrieben, die Grundſätze ſind dieſelbigen, welche man bei allen ſtrengeren Kirchenvätern antrift, nur zuweilen noch höher geſpannt. Eine gewiſſe natürliche Beredſamkeit und Fruchtbarkeit, und einzelne gute moraliſche Gedanken und Ausführungen, die aus der Fülle eines frommen Gemüths kommen, laſſen ſich in dieſen Schriften nicht verkennen, aber eben ſo tritt auch nur zu oft der nicht hinreichend gebildete und unterrichtete Schriftſteller hervor und nicht ſelten trift man auf recht ungereimte, verkehrte, ſchiefe Vorſtellungen und Ausführungen. Uebrigens verbreiten ſich ſeine moraliſchen Schriften vorzüglich über die Würde des Prie-

ſter=

ſterthums, über die Nächſtenliebe, über das Gebet, die Wohlthätigkeit, das Faſten, das menſchliche Elend, die Verachtung der weltlichen Güter und Freuden, über die Tugenden und Laſter überhaupt, die Todesfurcht, über Schauſpiele und Tänze, Keuſchheit, Reue. Mehrere beziehen ſich bloß auf das Mönchsleben. Auch Sammlungen moraliſcher, myſtiſcher und mönchiſcher Sentenzen, Maximen, Räthe und Sprüchwörter trift man unter den Werken Ephrems; ſie mögen wohl zum Theil nicht von ihm ſelbſt herrühren.

Gregor von Nazianzus in Cappadocien und eine Zeitlang Biſchoff von Conſtantinopel † 391. kommt hier vornehmlich deswegen in Betracht, weil er gewiſſe Einwürfe, welche der Kaiſer Julianus auch wider die chriſtliche Moral gemacht hatte, beantwortet und aus dieſer Veranlaſſung die hohen Vorzüge dieſer Moral vor der heidniſchen ins Licht ſetzt. Der Kaiſer hatte die Chriſten bei ihren Klagen über Zurükſetzungen und Mishandlungen ſpottend erinnert, daß ſie ja durch ihr Geſetz verpflichtet ſeyen alles Unrecht geduldig zu leiden, keine Proceſſe zu führen, kein Eigenthum zu beſitzen, alles Zeitliche zu verachten und für nichts zu halten. Gregor macht hier die allgemeine Bemerkung, einige Geſetze des Chriſtenthums ſeyen ſtrenge gebietend und können ohne Gefahr nicht übertreten werden, andere hingegen ſeyen anrathend und überlaſſen gewiſſe Handlungen unſerer Willkühr, ſo daß diejenigen, welche ſie halten, belohnt, welche ſie aber nicht halten,

nicht

nicht beſtraft werden; wenn es möglich wäre, daß alle auch die lezten Geſetze beobachteten und den höchſten Grad der Tugend erreichten, ſo würde dies ganz vortreflich ſeyn; da aber das Menſchliche vom Göttlichen verſchieden ſey und einige ſich in allen Tugenden auszeichnen, andere aber es ſchon für viel halten, wenn ſie nur die Mittelmäßigkeit erreichen, ſo könne man auch nicht allen vorſchreiben, was nicht für alle gehöre und diejenigen nicht verdammen, welche nicht alle jene Geſetze halten; gleichwie derjenige, welcher keine Strafe verdiene, deswegen noch nicht Lob und Ehre verdiene, eben ſo ſey auch der, welcher keines Lobs werth ſey, deswegen noch nicht ſtrafwürdig; die Chriſten müſſen ſich innerhalb der Genzen ihrer Philoſophie und der menſchlichen Kräfte halten 378). Es fällt hier nicht auf, wenn die freiwillige Armuth, wie von vielen andern Vätern, als ein evangeliſcher Rathſchlag vorgeſtellt wird, wohl aber, wenn Duldſamkeit gegen erlittenes Unrecht und Enthaltung von Proceſſen gleichfals dahin gerechnet wird, da doch ſonſt die Väter dies zu den evangeliſchen Geboten zu rechnen pflegen. Gleichwohl kann Gregor nicht anders verſtanden werden, ob ihn gleich einige anders erklären wollten. Wenn er noch bemerkt hätte, daß dieſe Vorſchriften des Evangeliums bloß auf die Apoſtel und die erſten Verkündiger und Bekenner des Chriſtenthums Beziehung haben, daß ſie überhaupt nur unter gewiſſen Umſtänden zu beobach-

ten

378) Orat. III. invectiv. in Julian. ed. Colon. (Lipſ.) 1690. I. p. 94-96.

ten ſeyen, ſo würde man ſich weniger verwundern, aber daß er ſie in Eine Reihe mit der freiwilligen Armuth, alſo einer Mönchspflicht ſetzt, daß er ſie zu den Vorſchriften rechnet, durch deren Beobachtung man die höhere Tugend erreiche und durch deren Unterlaſſung man nicht ſündige, dies iſt allerdings unerwartet und es wäre zu wünſchen, daß uns die Gründe, durch welche er auf dieſen Gedanken geleitet wurde, bekannt wären. Sehr einleuchtend und beredt ſetzt er dagegen die unſittliche Seite des Heidenthums und die ſittliche Vortreflichkeit des Evangeliums ins Licht, und ſpottet dabei über die bekannten Bemühungen des Julianus, Chriſtenthum in das Heidenthum zu verpflanzen, und dadurch das letzte zu veredeln. Er ſetzt aber die ſittlichen Vorzüge des Chriſtenthums darin, daß es ſeinem Gotte, nicht wie die Heiden ihren Göttern unſittliche Handlungen zuſchreibe, ſondern ihn als das heiligſte Weſen darſtelle, daß es den eigenen vernünftigen Willen jedes Menſchen zur Regel ſeines Verhaltens gegen andere mache und gebiete, man ſolle andern das thun, was wir wollen, daß ſie uns thun, daß es nicht nur die böſe That, ſondern auch die böſe Luſt, Neigung und Gemüthsbewegung unterſage, daß es die Principien der Laſter in dem Menſchen ſelbſt ausrotte, daß es gebiete, Feindſchaft, Gewalt und Unrecht durch Liebe und Güte zu überwinden und den Feind zu beſſern, daß es ſelbſt das Stilleſtehen im Guten zur Sünde mache, und verlange, beſtändig in demſelben fortzuſchreiten 379).

Was

379) Orat. cit. gegen das Ende.

Was die Behandlung der Ketzer betrifft, ſo verwarff Gregor zwar alle gewaltſame Mittel, um ſie zum rechten Glauben zu bringen, weil Chriſten überhaupt niemals Gewalt anwenden, weil durch dieſelbe keine freiwillige Ueberzeugung und Verbindung, wie das Chriſtenthum verlange, entſtehe 380). Damit aber vertrug es ſich ſeiner Meinung nach recht gut, die Ketzer, wenn ſie ſich ausbreiten und die rechtgläubige Kirche bedrohen und beſchränken wollen, im Zaume zu halten, ihnen gottesdienſtliche Verſammlungen zu unterſagen, ſie ihre Lehre nicht öffentlich vortragen zu laſſen und ſie zu beſtrafen, wenn ſie die wahre Kirche anfallen und ihren Irthum geltend machen wollen. Er betrachtete es ſelbſt als Pflicht des Rechtglaubigen, die Irrlehre, durch welche die wahre Lehre verdammt werde, nicht aufkommen zu laſſen 381).

Dieſer Kirchenvater, welcher unſtreitig trefliche Talente hatte, handelt viele moraliſche Gegenſtändt mit einer flieſſenden, natürlichen und vollen Beredſamkeit, mit Menſchenkenntniß und hie und da mit tiefen philoſophiſchen Blicken ab. Seine Reden ſind meiſt Caſualreden, und wo er auf moraliſche Materien kommt, iſt er gewöhnlich mehr philoſophiſch, als populär. Ganz vorzüglich zeichnet ſich das aus, was er in der Rede, worin er ſich entſchuldiget,

380) Orat. XIV. p. 220 VIII. 148 ſq.

381) Orat. XLVI. p. 721 ſq. XXXI. 509. Epiſt. LXXVII. 831.

daß er geflohen ſey, als er Presbyter werden ſollte, von den Schwierigkeiten, Gefahren und Pflichten des geiſtlichen Amts vorträgt, und was er von der Kunſt und Wiſſenſchaft, die Seelen zu leiten und das Wort Gottes zu vertheilen oder Alles, was von der Welt, der Materie, der Seele, dem Verſtande, den höheren Naturen, der Vorſehung, dem erſten Zuſtande der Menſchen, ihrer neuen Erſchaffung nach dem Bilde Gottes, den Vorbildern und dem zweifachen Bunde Gottes, Chriſtus und ſeinen Handlungen, der herrſchenden und ſeeligen Dreyheit philoſophirt worden ſey, nach den Bedürfniſſen und Fähigkeiten eines jeden vorzutragen, ſagt, gehört unter das Beſte, was im chriſtlichen Alterthum hierüber geſagt worden iſt [382]). Es braucht hier nur mit ein paar Worten bemerkt zu werden, daß Gregor kein unglücklicher moraliſcher Lehrdichter war. Ein allgemeiner Zug aber, welcher aus allen ſeinen moraliſchen Schriften hervorleuchtet, iſt Unzufriedenheit und Wehmuth, zuweilen auch bitterer Sarkasmus faſt über alles in der Wirklichkeit beſtehende, weil er es ſo tief unter dem, und meiſt im Widerſpruch mit dem findet, was es ihm in der Idee war, und daher Sehnſucht nach Einſamkeit und Stille, nach einem Leben in bloßen Ideen.

Gregor, Biſchoff von Nyſſa in Capadocien, Bruder Baſilius des Großen, († bald nach 394) war Philoſoph, freier Forſcher, Redner, Menſchenkenner, allegoriſcher Schrift-

382) Orat. I. p. 1 ſq.

Schriftausleger, am meiſten Moraliſte. Er philoſophirte nach der Weiſe des Origenes über die dogmatiſchen und moraliſchen Lehren des Chriſtenthums. Er war von dem reinen und hohen ſittlichen Geiſte des Evangeliums durchdrungen, bekämpfte manche moraliſche Irthümer ſeines Zeitalters mit Nachdruck, griff die Laſter bei ihrer Wurzel an und ſchnitt ihnen ihre Vorwände und Beſchönigungen ab.

Bei allen griechiſchen Kirchenvätern findet man mehr oder weniger Spuren, daß ſie dem Menſchen auch nach dem Falle das Vermögen der Freiheit nur theils in höherem theils in geringerem Grade zugeſchrieben. Der Nyſſeniſche Gregorius gehört zu den erſten und redet darüber beſonders entſcheidend. Er beſtreitet ausdrücklich die Meinungen, durch welche die menſchliche Freiheit aufgehoben wird, die Lehre vom Schickſale, in einer beſonderen Abhandlung 383) die Lehre von einem böſen Urſprunge der Natur und des Menſchen 384), und nennt die Kinder Weſen, welche von allem

383) Opp. II. 62 ſq. edit. Pariſ. 1638.

384) De anima et reſurr. III. 236 238. Die Meinung wird daſelbſt ſo ausgedrückt: δια κακιας φυόμεθα — η φυσις εκ κακιας την ἀρχὴν εχει — κακια νομιζεται ειναι της ζωης αρχη και αιτια — πρεσβυτερα εσι της ζωης η κακια — Er verbindet dieſe Lehren mit der Lehre vom Zufalle in Eins und drückt ſie auch ſo aus: εις πονηραν τινα συντυχιαν τας αρχας των γινομενων αναγει p. 236.

len Böſen frei ſind 385). Er behauptet dagegen, daß die Seele von der höchſten Weisheit ihren Urſprung nehme, und von ihr das Vermögen empfangen habe, zu wählen und das Gewählte zu vollziehen. Er erläutert ſeine Gedanken durch das Beiſpiel vom Auge, welches von der Natur die Fähigkeit habe, zu ſehen, welches aber auch nicht ſehen könne, wenn es ſich entweder freywillig verſchlieſſe oder Schaden leide. So, ſagt er, iſt es auch mit der Seele; ſie iſt von Gott geſchaffen und iſt eben ſo wenig nothwendig böſe, als Gott es iſt 386), da ihr aber das Vermögen der Freiheit anerſchaffen iſt, ſo verſchließt ſie entweder ihre Augen gegen das Gute oder ſie erleidet durch Nachſtellung der uns beiwohnenden Feinde der Tugend den Verluſt ihrer Augen und lebt in der Nacht des Betrugs oder ſie blickt die Wahrheit rein an, und iſt von den dunkeln Leidenſchaften und Laſtern entfernt. Gregor leugnete, daß Gott die Menſchen zur Annahme des Chriſtenthums nöthigen könne, weil er die Freiheit nicht aufheben könne. Er bemerkte, daß wenn es keine Freiheit gebe, es auch keine Tugend und überall nichts Rühmliches und Achtungswürdiges geben könne, daß ein vernünftiges Weſen

385) De iis qui praemature abripiuntur T. III. 329. το απειροκακον νηπιον.

386) De anim. et reſurr. l. c. 238. μηδεμιας νοουμενης περι το θειον κακιας, εξω της κατ' ἀυτην αναγκης ψυχη εστιν.

ſen mit der Freiheit zugleich die Vernunft und die geiſtige Selbſtthätigkeit verlieren müßte, daß ſie ihre geiſtigen Kräfte zu nichts mehr gebrauchen und anwenden könnte, wenn die Spontaneität nicht in ihr ſelbſt, ſondern in einem andern läge, daß ohne Freiheit und Tugend das Leben ohne Ehre ſeyn, und die Vernunft unter dem Schickſal ſtehen würde 387). Das Bild Gottes am Menſchen ſetzte er in die Oberherrſchaft, welche der Menſch durch die Vernunft über die Thiere ausüben kann, und betrachtete es als anerſchaffen, aber die Gleichheit mit Gott ließ er den Menſchen durch eigenen Vorſatz ſeines Willens, durch eigene Geiſteskraft bewirken und in der Tugend beſtehen 388).

Genauer erklärte er die Tugend nach Grundſätzen der Vernunft und des Chriſtenthums ſo, daß ſie eine Nachahmung Gottes ſey, ſo weit dieſe in den Kräften des Menſchen ſtehe, und führte dies im Einzelnen aus 389). Dabei führte er die Lehren aus, daß

387) Orat. catechet. c. 31. T. III. 91. Es heißt unter andern: ἡ λογικη τε και νοερα φυσις, εαν του κατ᾽ εξουσιαν αποθηται, και την χαριν του νοερου συναπωχεσεν· εις τι γαρ χρησεται τῃ διανοιᾳ της του προαιρεισθαι τι των κατα γνωμην εξουσιας εφ᾽ ἑτέρῳ κειμενης; — Αρετης μὴ ουσης, ὁ βιος ητιμωται και καθ᾽ εἱμαρμενην χωρει ὁ λογος. — Orat. de mortuis l. c. 634.

388) Orat. I. in verba: Faciamus hominem etc. T. I. 139 ſqq.

389) De vita Moſis ſive de perfectione vitae I,

daß die Tugend keine beſtimmte Grenzen habe, daß ſie in allen Stücken den goldenen Mittelweg, das rechte Maaß und die rechte Zeit zu treffen wiſſe, daß ſie unter alle, die ſie lieben, getheilt ſey, und daß ſie jeder ganz beſitze, daß man nicht ſagen könne, welche Tugend vortreflicher ſey, als die andere und welcher man zuerſt, welcher man ſpäter, welcher man zuletzt nachſtreben ſoll, indem alle in der innigſten Verbindung ſtehen und ihre Verehrer wechſelſeitig zur höchſten Stuffe heben 390). Er ſtellte die Tugend in den ſchärfſten Gegenſatz gegen das Laſter, betrachtete ſie als ein harmoniſches Ganzes, welches ſich mit keinem Laſter vertrage, den ganzen Menſchen in Beſitz nehme und auf alle ſeine Geiſteskräfte Beziehung habe 391).

Wie ſehr ſich dieſer Biſchoff in gewiſſen Stücken über die gemeine Denkart erhoben habe, erhellt beſonders aus ſeinen Gedanken über den Werth der Wallfahrten. Eine Synode hatte ihm den Auftrag gegeben, die Kirchen Arabiens zu reformiren. Da er auf dieſer Reiſe in die Nähe von Paläſtina kam, ſo be-

I. 167 ſqq. Ad Harmonium, quid nomen profeſſiove Chriſtianorum ſibi velit III. 267 - 275 de perfectione ad Olympium 275 - 298. De propoſito ſecundum Deum 298 - 311.

390) De vit. Moſ. I. 168. 248 ſq. in Eccleſiaſten homil. 5. I. 429. de beatitudinibus I. 763.

391) De virginit. c. 15-18. T. III. 157 - 165.

beſuchte er Jeruſalem und die Gegenden, wo Jeſus gelebt hatte, er beſuchte Bethlehem, das heilige Grab, den Oehlberg, und fand die Sitten unter den Bewohnern dieſer Gegenden ſehr verdorben. Als er daher bald darauf von einem Freunde über den Werth der Wallfahrten nach dieſen heiligen Oertern beſonders für Mönche und Einſiedler gefragt wurde, ſo widerrieth er ſie in einem Schreiben und zwar deswegen, weil ſie für die Sitten ſehr gefährlich und meiſt verderblich ſeyen, weil man Gott überall durch Reinheit der Sitten wohlgefällig werden könne 392).

In manchen andern moraliſchen Beſtimmungen harmonirte er mit den übrigen Kirchenvätern. Er erhebt den eheloſen Stand über die Ehe und preißt das Mönchsleben, verlangt aber keine willkührlichen Peinigungen des Körpers, ſondern nur, daß der Aſcete aus ſeinem Körper auf alle Weiſe ein tüchtiges Werkzeug für die Operationen ſeiner Seele mache 393). Die Fortpflanzung durch die Befriedigung des Geſchlechtstriebs leitete er gleich andern von der erſten Sünde ab und behauptete, daß die Menſchen, wenn ſie nicht geſündiget hätten, ſich ohne fleiſchliche Vermiſchung hätten fortpflanzen können, ſo wie die Engel ſich vervielfältigen 394). Den Haß gegen die Feinde Gottes hält

392) Opp. III. 651-658.

393) De virginitate 11-179.

394) De opific. hom. I. 89 ſqq.

hält er für gerecht und Gott wohlgefällig, und verſteht darunter ſolche, welche die Ehre des Herrn ableugnen, Juden, Götzendiener, Arianer, welche aus einem Geſchöpfe ein Idol machen 395). Zinſennehmen und Wucher verwirft er 396).

Unter dem Namen eines Makarius haben wir noch eine Sammlung von Abhandlungen, Apophthegmen und Homilieen übrig, welche in einer Geſchichte der chriſtlichen Moral nicht übergangen werden können. Man zweifelt, ob der ältere, auch Egyptiſche und der Groſʒe genannt, oder der Jüngere, mit dem Zunamen der Alexandriniſche oder ein dritter, von beiden verſchiedener Makarius der Verfaſſer ſey; ſie werden jedoch in allen alten Handſchriften dem erſten zugeſchrieben, welcher ſammt dem jüngeren zu den heiligſten, ſtrengſten und berühmteſten Egyptiſchen Mönchen gehörte und gegen das Ende des vierten Jahrhunderts blühte. Die Abhandlungen ſind nicht ſowohl moraliſch, als aſcetiſch, ſie betreffen die Wachſamkeit des Herzens, die Vollkommenheit im Geiſte, das Gebet, die Geduld und Unterſcheidungskraft, die Liebe, die Freiheit des Willens. Die Apophthegmen ſind Antworten des Makarius auf gewiſſe ihm vorgelegte Fragen, wie man ſie im Alterthum von verehrten Mönchen umherzutragen und

395) Epiſt. ad Euſtath. Ambroſ. et Baſiliſſam III. 656.

396) Oratio contra uſurarios T. II. 225-234.

und aufzuzeichnen pflegte. Auch die Homilieen ſind großentheils ſolche Antworten, durchaus aber nur an Mönche gerichtet. Alle dieſe Schriften ſind meiſtentheils moraliſchen Inhalts. Man findet eine Menge zum Theil recht ſeltſame caſuiſtiſche Fragen und Entſcheidungen, manche aus der innerſten Tiefe des menſchlichen Herzens geſchöpfte Bemerkungen, aber viel Aberglauben, ängſtlichen Geiſt, unglückliche und geſchmackloſe Vergleichungen, einen Mangel an philoſophiſcher Anordnung, Entwickelung und Beſtimmtheit. Was ſeine Grundſätze ſelbſt betrifft, ſo iſt ſeine Lehre von der Freiheit und von der myſtiſchen Vereinigung mit Gott hier am merkwürdigſten.

Auf die Freiheit des Menſchen kommt er ſehr oft zurück, und behauptet ihre Vereinbarkeit mit der Erbſünde und mit der Gnade. Von der Erbſünde ſpricht er mehrmals in ſtarken Ausdrücken, als: es iſt ein geheimer Unrath und eine tiefe Finſterniß in die urſprünglich reine menſchliche Natur durch Adams Uebertretung eingedrungen, dieſe befleckt Seele und Leib — jener böſe Geiſt hat die ganze Subſtanz befleckt und gefangen in ſein Reich geführt — gleichwie Adam einen Sauerteig böſer Begierden in ſich aufnahm, ſo ſind alle ſeine Nachkommen deſſelben theilhaftig geworden 397). Neben dieſem moraliſchen Verderben aber

397) De patientia et discretione p. 8. Opp. Macarii ed. Pritii Lipſ. 1699. Hom. II. p. 22. Hom. XXIV. 319 ſq. in Macar. Homiliis edit. Pritii Lipſ. 1698.

aber ſchrieb er dem Menſchen doch noch das Vermögen der Willensfreiheit zu und lehrte, daß der Menſch nicht durch Gewalt genöthiget, ſondern aus eigenem Willen dem Böſen beiſtimme, welches ihm auch nur deswegen zugerechnet werde, daß dem Menſchen nur der Reiz zur Sünde, nicht die Sünde ſelbſt angeboren werde, daß er nach Willkühr entweder ein Sohn Gottes oder des Verderbens ſeyn, daß er durch die Kraft der Vernunft und des Gedankens die Antriebe zum Laſter überwinden könne 398). Zur vollendeten Beſſerung hielt er zwar die Gnade nothwendig, er ſtellte das Gemüth des Menſchen wie einen Acker vor, welchen der heil. Geiſt bearbeiten müſſe, um vollkommene Früchte der Tugend hervorzubringen, er gab das, was der Menſch bloß durch ſich ſelbſt thue, für gut und Gott angenehm, nicht aber für rein aus 399). Aber er brachte die Gnade in Einſtimmung mit der Freiheit. Durch die vereinigte Kraft der Gnade und der eigenen Anſtrengung ließ er den Menſchen zur vollendeten Tugend und Reinheit gelangen. Die Sünde in ſich zu bekämpfen, zu verwunden, zu tödten, ſtand nach ſeiner Meinung in der eigenen Macht des Menſchen, ſie aber gänzlich aus=

398) De cuſtodia cordis p. 21 ſq. De patient. et discret. 84. De elevat. ment. p. 110. Homil. XVI. 240. Homil. XXVII. 379. XV. 203-206. wo unter andern: ο νȣς αντιπαλος εϛιν επικρατειν δυναμενος ερρωμενῳ λογισμῳ τας της κακιας ορμας και επιθυμιας αιχρας.

399) De charit. p. 163. Homil. XXVI. 359. ſq. XXV. 327.

auszurotten und zu vernichten, hieng von Gott ab *). Er beſtritt diejenigen, welche vorgaben, daß bei dem Menſchen, wenn er die Gnade empfangen habe, die Freiheit des Willens aufhöre und nur noch ein Zuſtand der Ruhe und Auflöſung übrig bleibe, und daß daher nicht auch er das Gute mit freiem Willen thue, er ſagte, der Wille werde durch die Gnade nicht unbeweglich und das Geſetz ſey nicht für die Natur, ſondern für die Freiheit, welche ſich zum Guten oder Böſen wenden könne, gegeben, und ohne einen freien Willen des Menſchen würde auch Gott nichts Gutes bei ihm bewirken können 400).

Makarius beſchreibt den Zuſtand, in welchen der Menſch bei dem Gebrauche ſeiner Freiheit durch die Gnade gelangt, in ſeiner höchſten Stuffe als einen myſtiſchen Zuſtand. Er redet von einem vollkommenen Myſterium des Chriſtenthums 401) in der glaubigen Seele, zu welchem ſie unter göttlicher Einwirkung durch Erfahrung gelange. Daß man darunter den myſtiſchen Seelenzuſtand zu verſtehen habe, ſieht man auch daraus, weil er ihn nachher eine Einſtrahlung des göttlichen Lichts durch die Kraft und Offenbarung des Geiſts nennt, und ausdrücklich dagegen proteſtirt, daß darun-

ter

*) De perfectione in ſpiritu c. 1. p. 33. hom. III. p. 33.

400) De elevat. mentis p. 130. De libertat. ment. 183. De cuſtod. cord. 20. Hom. XXVII. 377. 379. Hom. XXXVII. 467.

401) Το εντελες τȣ χριςιανισμȣ μυςηριον.

ter bloß natürliche Verſtandserkenntniſſe oder die Erleuchtung der Seele durch die Gnade gemeint ſey, weil er ſagt, daß durch dieſe Einſtrahlung die Finſterniß der Sünde, welche ſeit Adam die menſchliche Natur umhülle und durchdringe, zerſtreut werde, daß ſie eine **Verbreitung des hypoſtatiſchen Lichtes in der Seele** ſey, wodurch Gott nach der Wahrheit einer würdigen und geliebten Seele kund werde [402]). Anderswo drückt er ſich ſo aus: Ich will eine ſehr zarte und tiefe Lehre nach Kräften darſtellen. Der unermeßliche und unkörperliche Herr macht ſich aus unendlicher Güte ſelbſt zum Körper, der Große und Ueberſubſtantielle macht ſich, ſo zu ſagen, klein, um ſich mit den vernünftigen von ihm geſchaffenen Seelen vermiſchen zu können, nämlich mit den Seelen der Heiligen und der Engel, damit auch ſie des unſterblichen Lebens ſeiner Gottheit theilhaftig werden können: denn dieſe Seelen ſind ihrer Natur nach zarte und feine Körper, ſo wie unſer Körper ſeiner Natur nach ein roher und grober Körper iſt. Unſere Seele, ein freier Körper, umgiebt und umhüllt ſich mit den Gliedern und Organen des groben Körpers, ja ſie vermiſcht ſich mit ihnen, und vollbringt auf dieſe Art alle Verrichtungen des Lebens. Gleicherweiſe macht die unnennbare und unbegreifliche Güte des Chriſtus ſich klein und körperlich, vermiſcht und umhüllt ſich mit den glaubenden und liebenden Seelen und wird mit ihnen, nach dem Ausſpruch des **Paulus**, **Ein Geiſt**; Seele fließt gleichſam in Seele, Subſtanz in Subſtanz

402) De libert. ment. p. 211-215.

ſtanz; eine ſolche Seele lebt in der Gottheit des Chriſtus, gelangt zum unſterblichen Leben und genießt eine unvergängliche Freude und eine unausſprechliche Herrlichkeit 403). Konnte wohl die myſtiſche Vereinigung und Durchdringung beſtimmter beſchrieben werden? Alles, was man zur Erläuterung ſolcher Stellen hinzuſetzen möchte, könnte nur dienen, ſie zu entſtellen, es ſind äuſſerſt zarte Blüthen, welche kaum das Anrühren vertragen. Auch die Vermählung der Seele mit Chriſtus, wobei ſie ihren eigenen Willen verliert, und nur den Willen ihres himmliſchen Gatten kennt und befolgt, und die nüchterne geiſtliche Trunkenheit — Vorſtellungen, welche bei den Myſtikern ſo beliebt geworden ſind, finden wir bei dieſem Egyptiſchen Mönche 404). Selbſt die reine Liebe zu Gott, die wir nur bei den reineren Myſtikern finden, kennt er. Er ſagt ausdrücklich: Diejenigen, welche Gott wahrhaft lieben, dienen ihm weder aus Hoffnung des Himmelreichs, um gleichſam einen Handel mit ihm zu treiben, und ſich Gewinn zu verſchaffen, noch aus Furcht vor den Strafen, welche den Sündern bevorſtehen, ſie lieben nur Gott ſelbſt, weil ſie es für recht und pflichtmäßig halten, daß Geſchöpfe

403) De elevat. mentis p. 113-115. Daß Makarius die Menſchwerdung Jeſu meine und nur durch dieſe die Vereinigung zwiſchen der Gottheit und den heiligen Menſchen zu Stande kommen laſſe, wird noch deutlicher, wenn man die ganz ähnliche Stelle hom. IV. p. 47. ſqq. vergleicht.

404) De charit. p. 155. f.

ſchöpfe ihrem Schöpfer, Diener ihrem Herrn zu gefallen ſuchen 405).

Cyrillus, Patriarch von Alexandrien † 444. kommt hier nur deswegen in Betracht, weil er Einwürfe des Kaiſers Julianus wider die chriſtliche Moral aufbewahrt und widerlegt hat. Die Beſtreiter des Chriſtenthums unter den Heiden pflegten ſonſt eben ihre Angriffe nicht auf ſeine Moral zu richten. Julianus ſelbſt ehrte das Chriſtenthum und die Kirche ſtillſchweigend von dieſer Seite, er ſuchte das Heidenthum und ſeine Anſtalten durch Uebertragung chriſtlicher Ideen und Einrichtungen zu moraliſiren und die Tugenden, die er unter den Chriſten leuchten ſah, auch unter den Heiden einzuführen. Doch kann man aus den uns übrig gebliebenen Fragmenten ſeines wider die Chriſten und ihren Glauben gerichteten Werks gewiſſe Einwürfe wider die chriſtliche Sittenlehre zuſammenleſen. Dies hält zwar ſchwer, indem der Kaiſer weit mehr die Chriſten ſeines Zeitalters, ihren Glauben und ihre Sitten, als das Chriſtenthum ſelbſt angreift und ſehr verſchiedenartige Angriffe verworren untereinander wirft. Uebrigens kann man aus dem Ganzen ſo viel abnehmen, daß er dem Chriſtenthum folgende Hauptvorwürfe machen will, welche ſeine Moral theils mittelbar theils unmittelbar treffen: 1) es enthält unwürdige, beſchränkte, einſeitige, intolerante Vorſtellungen von der Gottheit; es lehrt einen bloßen National- und Landes-Gott, wel-

405) De libert. ment. p. 208.

welcher alle Völker und Menſchen, die Juden und Chriſten ausgenommen, in einer vollkommenen Unwiſſenheit von ſich gelaſſen und ihnen keine Geſandte geſchenkt habe. Julianus findet in dieſer Lehre eine Entfernung von Gott *), weit vernünftiger aber und humaner dünkt ihn die Lehre des Heidenthums, daß der Weltſchöpfer der Vater und König aller Menſchen ſey, aber die einzelnen Völker und Gegenden der Erde auch wieder der Regierung beſonderer Götter überlaſſen habe und auch unter ihnen weiſe Männner habe aufſtehen laſſen 406). 2) Jeſu mangelt zum Character eines göttlichen Geſandten die ſittliche Größe und Würde. Er hat in ſeinem ganzen Leben nichts Merkwürdiges gethan, wenn nicht etwa einer es große Thaten nennen will, Lahme und Blinde zu heilen und Dämoniſche zu beſchwören und zwar in den Dörfern Bethſaida und Bethanien. Dabei hat er nur wenig und gerade die ſchlechteſten Leute überredet und auf ſeine Seite gezogen und die erſten Chriſten waren nach der Beſchreibung des Paulus ſelbſt ſehr laſterhaft. Jeſus und die Apoſtel haben Mägde und Sclaven und durch dieſe Weiber und Männer, wie Sergius und Cornelius getäuſcht und betrogen, kein einiger bedeutender und angeſehener Mann in ihrem Zeitalter hat ſich zu ihrer Lehre bekannt 407). 3) Im Chriſtenthum iſt

gera:

*) αϑεοτης.

406) Bei Cyrill. adv. Julian. L. II. p. 43. 99. ſq. 106. 115. ſq. 148. 176 ed. Spanhem. in Opp. Juliani Lipſ. 1696.

407) l. c. p. 191. 206. 245.

gerade das Beſſere aus dem Judenthum und Heidenthum verworfen und das Schlechtere aufgenommen, und dadurch iſt ein Gewebe von Uebeln geworden. Aus dem Judenthum hat es eine Menge weiſer Verordnungen verworfen, welche den Gottesdienſt betreffen und das heiligſte Leben erfordern, aber die Verachtung der Götter angenommen, aus dem Heidenthum hat es die Verehrung gegen alle beſſere Naturen und die Liebe zu den väterlichen Anſtalten und Gebräuchen weggeworfen, aber die Freiheit, Alles zu eſſen, und die Zügelloſigkeit beibehalten. So iſt es eine Religion für alle Völker und Lebensarten, für Gaſtwirthe, Zöllner, Tänzer und dgl. geworden. Die Tauffe, welche es anordnet, ſoll gar die Kraft beſitzen, nicht körperliche Gebrechen zu heilen, ſondern bis ins Innerſte der Seele zu dringen und ſie von allen Sünden und Laſtern zu reinigen [408]). Cyrillus antwortet 1) der bibliſche Gott werde wirklich als der Schöpfer, Erhalter, Wohlthäter und Verſorger aller Nationen dargeſtellt; er laſſe alle Menſchen von Einem abſtammen und erkläre dadurch alle für die Seinigen, er ſey der Urheber und Regente des Weltalls, er ziehe die Iſraelieten nur andern Völkern vor, ohne die letzten zu vernachläſſigen, er ſende ſeinen Sohn nicht nur für die Juden, ſondern auch für die Heiden, und Paulus ſage ausdrüklich, daß Gott nicht nur der Juden, ſondern auch der Heiden Gott ſey, und auch den letzten ſein Geſetz ins Herz geſchrie-

408) l. c. 238. 245.

ſchrieben habe, übrigens können wir Menſchen nicht erforſchen und dürfen Gott nicht zur Rechenſchaft darüber ziehen, warum er die einen früher, die anderen ſpäter berufe und zu ſeiner Erkenntniß führe, der Erfolg beweiſe hinreichend, daß Gott auch die Heiden zu Mitgliedern ſeines Reichs erwählt habe 409). 2) Jeſus hat nicht wenige für ſich eingenommen, ſondern eine Welt von Juden und Heiden zum wahren Glauben geführt. Er hat niemand getäuſcht. Er konnte auf keine andere Art beweiſen, daß er Gott ſey, und nachdem er Menſch geworden, es geblieben ſey, als dadurch, daß er Wunder that. Er heilte nicht bloß Kranke, ſondern er gebot dem Meere und den Winden und rief Todte ins Leben. Seine Wunder ſind groß und erhaben. Er erkannte die Gleichheit der Menſchen an nnd nahm keine Rükſicht auf Verſchiedenheit des Stands und Rangs, als er ſeine göttliche Lehre vortrug. Er ſuchte die moraliſchkranken zu heilen. Arme und niedrige Menſchen ſind übrigens oft beſſer, weiſer und für die Wahrheit empfänglicher, als reiche und hohe. Es kann den Apoſteln nicht zum Vorwurfe gereichen, daß ſie alle ohne Unterſchied, Weiber und Männer, Berühmte und Unberühmte, Arme und Reiche, Sclaven und Freie zur Erkenntniß des Einigen wahren Gottes berufen haben. Paulus ſchildert die Laſter, welchen die Chriſten ergeben waren, als ſie noch Heiden waren, er wirft ihnen auch als Chriſten noch Fehler vor, belehrt ſie aber, daß ſie als ſolche zu

409) l. c. p. 102. 104. 107. ſq. 112. 148.

zu einem heiliger Sinne und Leben berufen ſeyen 410). 3) Die Chriſten verehren das Geſetz und die Prcpheten und betrachten Jeſum als das Ziel derſelben, ſie ſind von dem, was im A. T. von ihm geſchrieben ſteht, zum Glauben an ihn, von der Verehrung Gottes durch **Vorbilder** zur urſprünglichen Schönheit der Wahrheit ſelbſt fortgeſchritten, gerade zum Ziele vorgedrungen und haben den Retter und Erlöſer erkannt. Sie erkennen alle Vorſchriften zu einem heiligen Sinne und zu einem tugendhaften Leben als Gottes Willen an und haben nur das Vorbildliche in der Verehrung Gottes weggeworffen. Sie glauben nicht, daß die Enthaltung von irgend einer Speiſe den Menſchen moraliſch rein machen könne, wenn ſein Gemüth unrein iſt, oder daß der Genuß einer Speiſe ihn moraliſch verunreinigen könne, wenn ſein Gemüth rein iſt. Sie glauben, daß alle Speiſen, welche Gott dem Menſchen geſchenkt hat, ſo wie alles, was er gemacht hat, gut ſeyen, und daß den Menſchen nichts moraliſch beflecke, als Sünde und Laſter, ſie ſuchen durch Mäßigkeit, Nüchternheit und Frugalität ſinnliche Lüſte und Begierden in ſich zu unterdrücken. Sie gebrauchen ihre chriſtliche Freiheit von alten Traditionen, gen und beobachten dabei eine göttliche, ſtrenge Anweiſung zu einem guten und ſeeligen Leben. Einige von ihnen ſtreben nach der höchſten Stuffe der Vollkommenheit, ſie halten zwar keine Speiſe für verboten, aber ſie enthalten ſich vieler und faſten ſtrenge, um ihre Sinnlichkeit deſto mehr

410) l. c. 192 ſq. 207-209. 245 ſq.

mehr zu bändigen, um der Geiſt deſto mehr zum Nachdenken zu ſtärken und ſein Auge zu ſchärfen, um das Reine anſchauen zu können 411). Die Tauffe heilt die Krankheiten der Seele nicht; das Verſtändniß dieſes Myſteriums iſt tief und ſchwer, es kann von denjenigen, welche im Irthum befangen ſind, nicht gefaßt werden, man kann es ungeweihten Ohren nicht vertragen, ohne Chriſti Vorſchrift zu übertreten. Gebt das Heilige nicht den Hunden und werfet die Perlen nicht den Schweinen vor. Doch kann mit Vorbeigehung des Tieferen folgendes darüber geſagt werden. Wenn wir aus unſerer Seele die Finſterniß der Griechiſchen Thorheit vertrieben und der Heerde der Dämonen entſagt, ihren Pomp und ihre Verehrung verworfen haben, ſo öffnen wir unſer Geiſtesauge dem Lichte der Wahrheit und erkennen den wahren Schöpfer, König und Gott des Weltalls, bekennen den Glauben an Vater, Sohn und heiligen Geiſt; wir kommen gleichſam an die Schwelle des anderen Lebens, betreten den Pfad der wahren Gottſeeligkeit und werden durch Chriſtum gerechtfertiget: denn durch ihn iſt uns der Vater gnädig. Wenn uns aber der Geſetzgeber rechtfertiget und alle Klage *) wider uns aufhebt und uns die Strafe für unſere Uebertretungen erläßt, wenn er noch auſſerdem unſer Gemüth durch den Geiſt heiligt und uns auf die Art wie er ſelbſt weiß zu einem neuen tugendhaften Leben bildet — wer ſollte uns alsdann noch ver-

411) l. c. 239. 242. 244.

*) γραφη

verdammen oder welcher Flecken ſollte an uns noch übrig bleiben? Man ſieht deutlich, daß Cyrillus der Taufe ſelbſt gar keine Kraft zur Reinigung des Gemüths, und nicht einmal zur Vergebung der Sünden zuſchreibt, welches gewiß denjenigen in Verwunderung ſetzen wird, der es weiß, welche große Wirkungen andere Kirchenväter der Taufe zuſchreiben. Der Patriarch thut übrigens auch nachher immer noch geheim und gibt zu verſtehen, daß er erweiſen könnte, die Taufe ſey nichts Neues, ſie ſeye ein ſchon von Moſes und den Propheten typiſch dargeſtelltes Myſterium. Er erinnert, daß es dabei gar nicht aufs Waſſer ankomme und daß ſchon Johannes geſagt habe, er taufe mit Waſſer, es werde aber ein Stärkerer nach ihm kommen, welcher mit dem heil. Geiſte und mit Feuer taufen werde. Unter dem Feuer verſteht er die Kraft des heil. Geiſts, die Seelen zu reinigen. Man findet bei ihm auch keine Spur von der Vorſtellung gewiſſer Kirchenväter, daß der heil. Geiſt ſich mit dem Taufwaſſer verbinde und ihm eine reinigende und heiligende Kraft mittheile. Er ſcheint wirklich die Meinung zu haben, daß die Eintauchung ins Waſſer nur ein äuſerer ſymboliſcher Gebrauch ſey, und daß die wahre chriſtliche Taufe in der Reinigung des Gemüths durch den Geiſt, welche bei dem Glauben an das Chriſtenthum erfolge, beſtehe 413). Unſtreitig wollte Cyrillus dadurch das

413) Die Stelle des Cyrillus, welche ich in den Dogmengeſchichten nicht benutzt finde, ſteht l. c. 247 - 249.

das Chriſtenthum von ſeiner moraliſchen Seite rechtfertigen, daß er die Heiligung des Gemüths nicht durch eine zauberiſche Wirkung der Taufe zu Stande kommen läßt.

Das bisher Vorgetragene iſt deſto merkwürdiger, da ſonſt die Apologeten des chriſtlichen Alterthums überhaupt nicht leicht Einwürfe wider die chriſtliche Moral zu beantworten haben. Sie ergreifen hier gewöhnlich die Offenſive. Sie beſtreiten die heidniſche Moral, ſie ſtellen ſie in den Schatten dadurch, daß ſie die chriſtliche in ihrem Lichte darſtellen, ſie heben die unſittlichen Seiten des Heidenthums hervor, ſie preiſen die ſchönen moraliſchen Wirkungen des Chriſtenthums an, und zeigen, daß durch die Gottesdienſte und Moralſyſteme der Heiden entweder nur Böſes oder nichts bedeutendes Gutes bewirkt worden ſey.

Vom ſechsten Jahrhundert an werden die moraliſchen Schriften immer ſeltener und dürftiger. Man findet nur noch einzelne moraliſche Abhandlungen, Sammlungen von moraliſchen Ausſprüchen aus der Bibel, den Vätern und auch wohl heidniſchen Schriftſtellern, Anreihungen von Gedanken über gewiſſe Tugenden und Laſter, Regeln für das Mönchsleben.

Agapetus, Diakonus zu Conſtantinopel, welcher um das Jahr 527. blühte, hat 72 Erinnerungsregeln geſchrieben, welche kaum hier angeführt zu werden verdienten, wenn ſie nicht an den Kaiſer Juſtinianus bald nach

ſeiner

ſeiner Thronbeſteigung gerichtet worden wären, um ihn dadurch zur Regierung ſeines Reichs anzuleiten, und daher nicht bewieſen, wie weit damals Cleriker mit ihren moraliſchen Belehrungen wirken konnten. Uebrigens gehören ſie mehr zur Geſchichte der Moralphiloſophie und Politik als der chriſtlichen Moral 414).

Johannes, Abt eines Kloſters auf dem Berge Sinai, † 606. wurde von einem andern Abte in jener Gegend gebeten, eine Anleitung für Mönche zu ſchreiben. Er ſchrieb ein Buch unter dem Titel: Paradieſesleiter, welches ſo berühmt und von den griechiſchen Mönchen ſo eifrig geleſen und verehrt wurde, daß ihm davon der Namen Climacus beigelegt wurde und auch in der Geſchichte geblieben iſt, daß viele Scholien darüber geſchrieben wurden, und daß nachher auch viele andere ſolche Leitern zur Nachahmung jenes großen Meiſters ſchrieben. Climacus erbaut ſeine Leiter aus 30 Stuffen, mit Rückſicht auf das Alter Jeſu als er getauft wurde. Man kann nicht ſagen, daß dadurch eigentlich fortſchreitende Stuffen der mönchiſchen Vollkommenheit bezeichnet würden, wenigſtens ſieht man meiſt nicht ein, warum die eine höher als die andere ſeye, es iſt auch faſt niegends

414) Sie ſind gedruckt: Venet. 1509. Baſil. 1518. Cum notis Steph. Schoning Franek. 1608. Paris 1635. in Front. Ducaei Auctar. Bibl. patr. II. 362. in Bandurii Imper. Orient. I. 128.

gends gezeigt, wie die eine zur andern leite und mit derſelben zuſammenhänge. Der Mönch hatte auch wohl dieſe Idee nicht, ſondern wollte nur ſo viel ſagen, daß man durch die von ihm angeführten Tugenden und Uebungen ins himmliſche Paradies gelange. Es iſt in dieſem Buche nicht bloß Mönchsmoral, ſondern auch viel allgemeine chriſtliche Moral, namentlich von der Reue und Beſſerung, vom Angedenken an den Tod, von den Haupttugenden und Hauptlaſtern, von Liebe, Hoffnung und Glauben. Es iſt ein kurzer, einfacher, kräftiger, mit Gefühl und Theilnehmung geſchriebener, aſcetiſch und ſententiös eingerichteter Inbegriff des Weſentlichen und Anerkannten in der Moral der Gebote und Rathſchläge. Solche Bücher pflegte man den Mönchen in die Hände zu geben und wenn man ſie zwekmmäßig fand, ſo lieſen ſie von einem Kloſter zum andern. Ein beigefügter Brief an einen frommen Hirten handelt von den Pflichten eines Abts 415). Von Dorotheus, einem Abte in Paläſtina, welcher wahrſcheinlich im Anfange des 7. Jahrhunderts lebte, haben wir Lehren von der guten und frommen Einrichtung des Lebens oder 24 ethiſche und aſcetiſche Abhandlungen, welche gleich-

415) Joh. Scholaſtici, Climaci, Scala paradiſi. — Lat. ex Ambroſii Camaldulenſis vers. Venet. 1531, 1569. Colon. 1583. cum ſcholiis graeco lat. Eliae Metropolitae Cretenſis ed. Math. Raderus. Paris. 1633. Dabei auch Liber ad religioſum paſtorem. Beide finden ſich auch Lateiniſch mit vielen Scholien in Max. Bibl. Patr. T. X. Lugd. 1677. p. 390-505.

gleichfalls für Mönche beſtimmt ſind, und auch viele Erzählungen von Mönchen enthalten 416). Antiochus, Mönch im Kloſter St. Sabas in Paläſtina, welcher ohngefähr um dieſelbe Zeit lebte, ſammelte unter dem Titel: Pandekte der heil. Schrift moraliſche Ausſprüche aus der Bibel und den Kirchenvätern, mit untermiſchten Ermahnungen und Verwünſchungen der Ketzer, von welchen er ein langes Verzeichniß liefert 417). Maximus war eine Zeitlang Staats-Secretär des Kaiſers Heraklius und zog ſich darauf in ein Kloſter zurück, von welchem er Abt wurde, welches er aber in der Folge verließ, um die Monotheleten deſto nachdrücklicher zu beſtreiten. Zulezt wurde er deshalb auf Befehl des griechiſchen Kaiſers verſtümmelt, und in ein Gefängniß geworfen, wo er 662. ſtarb. In der Folge wurde er zum Heiligen erhoben. Er war ein ſehr fruchtbarer Schriftſteller, und zu gleicher Zeit ein geübter Dialektiker und Myſtiker. Er liebte es, ungewöhnliche und paradoxe Fragen aufzuwerfen, und ſie ſcholaſtiſch aufzulöſen. Mehrere ſeiner Schriften ſind moraliſch. Dahin gehört ein aſcetiſcher Dialog zwiſchen einem Abte und Mönch, worin jener dieſen in den vor-

416) In Front. Ducaei Auctar. l. 743. ſqq. wo auch des Dorotheus Briefe beigefügt ſind, welche denſelben Geiſt athmen.

417) Man hat dies Buch unter dem nicht ganz paſſenden Titel herausgegeben: Pandecte divinae Scripturae ſ. Compendium totius religionis chriſtianae et Ss. ſcripturarum doctrinae, homiliis 130. comprehenſae Lat. ed. God. Tilemanus in Bibl. Patr. Paris 1575 graec, et lat. Front. Ducaeus Auctar. l. 1021. ſqq.

vornehmſten Grundſätzen des geiſtlichen Lebens unterichtet, und die Moral der Gebote und Rathſchläge vereinigt. Liebe zu Gott und Verzichtthun auf das Irdiſche betrachtet er als die Fundamente jenes Lebens. Er klagt über die unordentliche Lebensart der meiſten Mönche und ſtellt ihre Tugend als bloße Scheinheiligkeit dar. Er behauptete die Freiheit des Menſchen in ſehr ſtarken Ausdrücken und lieferte ein für ſeine Zeiten ſehr nützliches Buch. Er fügte demſelben noch 400 geiſtliche Maximen bei, welchen er die allgemeine Ueberſchrift: **Von der Liebe** gab, weil er alle Tugenden und Pflichten nur als verſchiedene Zweige derſelben anſah. Seine theologiſchen **Gemeinplätze**, oder **Eklogen** ſind aus chriſtlichen und heidniſchen Schriftſtellern geſammelt und faſt durchaus von moraliſchem und aſcetiſchem Innhalte [418]). **Johann von Damaſcus** † 754. der berühmte Schöpfer der Dogmatik verfaßte unter dem Titel: **Heilige Parallelen** ein großes alphabetiſch-geordnetes Werk, in welchem der dogmatiſchen Artikel wenige, der moraliſchen aber deſto mehr ſind. Es iſt gewiſſermaßen ein Gegenſtück zu ſeinem Werke **vom orthodoxen Glauben**, ſofern es nämlich die chriſtliche und kirchliche Moral, wie ſie durch die heilige Schrift und durch die bisherige Tradition beſtimmt worden war, ziemlich vollſtändig um-

418) Die einzelnen Werke des Maximus ſind genau angezeigt von Cave Script. eccles. 583. ſq. Die meiſten ſind geſammelt von Combefiſius Paris. 1675. 2. Voll. Auch Dupin Bibl. XI. 75. ſqq. verdient über ihn verglichen zu werden.

umfaßt, es weicht aber von demſelben ab, ſofern es nicht ſyſtematiſch iſt und keine eigene Raiſonnements des Johannes enthält. Es iſt die gröſte Sammlung des chriſtlichen Alterthums von moraliſchen Stellen aus der heil. Schrift und aus den Kirchenvätern, welche zwar meiſt, doch nicht durchaus Griechen ſind. Selbſt aus Philo und Joſephus ſind Stellen angeführt, um die chriſtliche Moral auch aus Zeugniſſen der Feinde zu beſtätigen. Die Leſer ſollen in dieſem Werke eine Quelle und Veranläſſung finden, ſich von dem Reichthum und der Fruchtbarkeit der Moral der Bibel und der Kirche zu überzeugen, ſie zu vergleichen, über dieſelbige nachzudenken und von ihrer Uebereinſtimmung eine anſchauliche Kenntniß zu erwerben. Andere ähnliche Sammlungen waren ſchon vorhergegangen, Johannes wollte ſie übertreffen. Er theilt auch manche Stellen aus verlorenen Schriften der Kirchenväter mit 419).

Seit dem 6ten Jahrhundert wurden auch die Lebensbeſchreibungen der Heiligen erſt recht zahlreich und abentheuerlich. Sie können hier, wo ein Bericht von dem, was die Kirchenſchriftſteller in der Moral geleiſtet haben, ertheilt wird, nicht ganz übergangen werden, aber es gebührt ihnen doch hier nur eine kleine und untergeordnete Stelle. Es iſt falſch, wenn man ſich vorſtellt, daß dieſe Lebensbeſchreibungen allein oder auch vorzüglich moraliſche Bücher haben ſeyn ſollen, welche dazu geſchrieben ſeyen

419) Opp. ed. le Quien II. 279-790.

ſeyen, um die Chriſten zur Nachahmung der Heiligen anzureizen und ſie über ihre höchſte Beſtimmung zu belehren. Man findet zwar allerdings manche Stellen in dieſen Schriften, welche dieſen Zweck offenbar haben. Allein ſie wurden doch vorzüglich dazu geſchrieben, um die Heiligkeit und Göttlichkeit der Kirche, welche ſo viele Wunderthäter, geiſtliche Helden, Beſchützer und Fürbitter habe, zu bewähren und die Chriſten zur Verehrung und Anrufung der Heiligen zu ermuntern. Es wird auch in dieſen Büchern gar nicht bloß erzählt, was die Heiligen gethan haben, ſondern auch, was Gott an ihnen und für ſie gethan hat. Ihre Thaten ſind großentheils von der Art, daß ſie gar nicht jeder nachahmen konnte, daß eine beſondere Gnade und Auszeichnung von Gott erfordert wurde, um ſie verrichten zu können, wozu man ſich höchſtens durch ſtrenge aſcetiſche Uebungen vorbereiten konnte. Nur die Beſſeren unter dieſen Biographen der Heiligen ermahnen die Leſer, die allgemeinen menſchlichen Tugenden, welche ſie übten und ſich zu eigen gemacht hatten, nachzuahmen. Uebrigens ſind dieſe Schriften doch auch hier von Bedeutung. Sie drücken auch die moraliſche Denkart ihrer Verfaſſer aus und haben einen Einfluß auf die Geſinnungen, Empfindungen und Handlungen der Chriſten gehabt, ſo wie andere eigentlich moraliſche Schriften. Heilige hießen in den erſten Zeiten des Chriſtenthums und auch noch bei vielen Kirchenvätern ſelbſt in unſerer Periode alle diejenigen, welche vollkommen, wie Gott, zu werden ſtrebten, und den Geſetzen und

den

dem Muſter Jeſu gemäß lebten. Doch wurde es bald gewöhnlich, den Namen vorzüglich oder ausſchlieſſend ſolchen zu ertheilen, welche die höhere Tugend, welche man von der niedrigeren und gemeinen unterſchied, ausübten, welche für das Chriſtenthum als Zeugen deſſelben bluteten oder ſtarben, oder als Mönche und Einſiedler lebten. Unvermerkt wurde die moraliſche Bedeutung des Worts mehr beſchränkt und zuletzt faſt verwiſcht. Es kam nicht mehr auf die Anzahl und Gröſſe, auf den Zuſammenhang und die Verbindung der Tugenden, ſondern nur auf gewiſſe Tugenden, ja endlich nicht ſowohl auf Tugenden, als auf Wunderthaten, Viſionen, Anſchauungen, Offenbarungen, abentheuerliche und ungewöhnliche Handlungen an, um ein Heiliger zu heiſſen. Dabei wurde noch viel getäuſcht und gelogen, und Mährchenhaftes durch die Phantaſie gedichtet und mit Wohlgefallen nacherzählt, und durch fortgeſetztes Erzählen immer wunderbarer gemacht. So ſprangen dann Lebensbeſchreibungen von Heiligen hervor, in welchen der urſprüngliche Heilige des Chriſtenthums verſchwunden war, und welche immer neue Nachäffungen, Uebertreibungen und Erdichtungen veranlaßten. Es werden darin oft Menſchen als Heilige dargeſtellt, welche kaum noch ihres Verſtandes mächtig ſind, läppiſche Wunder verrichten oder erfahren, ſich auf die ſchmählichſte und lächerlichſte Art erniedrigen und mishandeln, ſich durch Selbſtpeinigungen morden, in der Erwartung oder Anſchauung des göttlichen Lichts in eine Abweſenheit des Geiſts gerathen, und auch in ihren himmliſchen

Zu-

Zuſtande als Fürbitter bei Gott und als Beſchützer der Erdebewohner manche Dinge verrichten, welche man von Heiligen nicht erwartet hätte.

Alle Kirchenväter hatten gewiſſe myſtiſche Ideen in ihre Moral aufgenommen, alle waren bis zu einem gewiſſen Grade moraliſche Myſtiker. In der griechiſchen Kirche machte ſelbſt die Myſtik Fortſchritte, beſonders unter den Mönchen, mit deren Sinn- und Lebensweiſe ſie immer verſchwiſtert war. Da aber alle Kirchenväter viel auf die Mönchsmoral hielten und ſie gleichſam als den höheren Theil der Moral aufſtellten, ſo wurden auch ſie dadurch nur deſto mehr an die Myſtik gefeſſelt. Doch hät ſie keiner aus philoſophiſchen Principien abgeleitet und in ein Syſtem zu bringen verſucht, vielmehr laſſen ſie dieſelbe nur in die Glaubens- und Sittenlehre hie und da einfließen. Jenes that zuerſt ein unbekannter Schriftſteller, welcher wahrſcheinlich nicht vor dem fünften Jahrhundert lebte, aber ſich unter dem Namen Dionyſius des Areopagiten, eines Schülers der Apoſtel, verbarg, ſey es nun durch eine Dichtung und um dadurch zu verſtehen zu geben, daß ſchon im erſten Chriſtenthum Myſtik gelegen habe, oder durch einen frommen Betrug, um der Sache dadurch Anſehen zu geben. Er hatte den Plato geleſen und ſich für gewiſſe Ideen deſſelben begeiſtert, er fand ähnliche oder gleiche Ideen in der Bibel und Tradition, die Weisheit jenes Philoſophen wurde für ihn ein Schlüſſel, Manches aufzuſchließen, was ihm ſonſt in den heiligen

gen Schriften dunkel geweſen war. In allen ſeinen Schriften dringt ein myſtiſcher Geiſt durch, er hat aber auch die Myſtik in einer beſonderen Schrift vorgetragen. Da dieſe Bücher im Oriente und ſpäterhin auch im Occidente Gegenſtände der gröſten Bewunderung und in allen nachfolgenden Jahrhunderten die vornehmſte Quelle der Myſtik wurden, ſo iſt es um deſto wichtiger, die weſentlichen myſtiſchen Grundſätze aus denſelben hier zuſammenzuſtellen 420).

1) Die myſtiſche Theologie iſt keine gemeine, ſondern eine geheime und heilige Kenntniß von Gott und göttlichen Dingen, welche nur heiligen Menſchen mitgetheilt wird und vor Unheiligen und Ungeweihten verborgen bleiben muß. Sie iſt nicht bloß ſpeculative Erkenntniß, ſondern Erfahrungsweisheit, zugleich ein Anſchauen und Genießen Gottes. Sie afficirt mehr den Willen, als den Verſtand, wiewohl ſie auch dieſen erleuchtet, um Gott auf eine übernatürliche Weiſe zu erkennen. Sie wird von Gott ſolchen Menſchen eingeflößt, deren Gemüth rein iſt und vereinigt ſie durch Glauben, Hoffnung und Liebe mit

420) Ich habe dies ſchon in der Geſch. der chriſtl. Moral ſeit dem Wiederaufleben der Wiſſenſchaften S. 140 ff. gethan, weil dort die Geſchichte der Myſtik ſeit jener Zeit nicht aufgefaßt erzählt werden konnte, ohne auf den Pſeudo-Dionyſius zurückzugehen. Es wird erlaubt ſeyn, die dortige Darſtellung hier zum Grunde zu legen, doch mit vielen Zuſätzen und Veränderungen.

mit Gott aufs innigſte. Ihre Principien, Mittel und Zwecke ſind übernatürlich 421).

2) Gott bringt auf eine geiſtige, immaterielle, intelligible, innere, nicht ſinnliche und äuſſere Weiſe den myſtiſchen Zuſtand in den Menſchen hervor, bewirkt in ihm einen göttlichen Willen und theilt ihm Gottheit mit. Der Menſch hat von Natur Empfänglichkeit für dies höhere Licht, welches ſeinen Verſtand erleuchtet und ſeinen Willen heiliget. Gott ſelbſt führt ihn von Stuffe zu Stuffe zur Vollkommenheit, er verfährt dabei nicht gewaltſam und es kann geſchehen, daß ſeine Wirkung aus eigener Schuld des Menſchen vergeblich oder ſchwach iſt 422).

3) Der Myſtik Endzweck iſt Liebe gegen Gott und göttliche Dinge, Vereinigung mit Gott, vollkommenſte Kenntniß Gottes, Theilnehmen an ſeiner Vollkommenheit, Genießen Gottes durch Anſchauung. Indem der Myſtiker Gottes Herrlichkeit beſtändig anſchaut, ſpiegelt dieſe ſich rein in ihm ab, und reflectirt von ihm in Gott, von welchen ſie ausfloß, zurück. Er ſchaut nicht bloß Zeichen des Göttlichen, welche durch Empfindung oder Phantaſie wahrgenommen werden, an, er wird nicht bloß durch Leſung der heil. Schrift zu Gott erhoben, ſondern mit der einfachen, unſinnlichen Erkenntniß des höhe-

421) De eccleſ. hierarchia c. 1. de myſt. theol. c. 1 und 2. epiſt. 5. ad Dorotheum. Opp. Dion. Areop. ed. Balth. Corderius. 1633. 2 Voll.

422) De eccleſ. hierarch. c 1. De coeleſt. hierarch. c. 9.

höheren Lichts erfüllt und durch die Betrachtung des Urguten und Urſchönen erquikt. Er iſt von Gott ſelbſt in die myſtiſchen Geheimniſſe eingeweiht und zu ihm emporgehoben. Daher verſteht und durchdringt er auch den geheimen Sinn der heil. Schrift, und alle natürliche Wiſſenſchaften ganz anders als die übrigen Menſchen, nämlich auf eine übernatürliche Weiſe. Er ſammelt ſeine Wiſſenſchaft nicht auf eine ſinnliche und getrennte Art, nicht durch Schlüſſe, ſondern fern von aller Sinnlichkeit, Getrenntheit und Mehrheit faßt er Alles auf eine ganz einfache und geiſtige Weiſe, was in göttlichen und menſchlichen Wiſſenſchaften gefaßt werden mag. 423).

4) Wir erkennen Gott nicht ſo, wie wir andere Dinge erkennen, genau genommen iſt er kein Gegenſtand der Erkenntniß, ſondern der Anſchauung und dieſe hat nur der Myſtiker und zwar durch das göttliche Licht, welches ſeinen Geiſt erleuchtet und ſeinen Willen gereiniget hat. Man kann von Gott Alles bejahen und Alles verneinen. Er iſt Alles und Nichts, er iſt das Leben und nicht das Leben, die Güte und nicht die Güte. Er iſt Alles: denn aller Dinge Urbilder und ewige Saamen ſind in ihm auf eine überweſentliche und vollkommene Weiſe. Er iſt nichts, nämlich von dem, was geſchaffene Geiſter auf eine ſinnliche und intelligible Weiſe erkennen. Er iſt eigentlich über alle unſere Erkenntniß erhaben. Er iſt nicht eine Sub-

423) De eccl. hier. c. 1. coel. hier. c. 3. 4. 7. De divin. nom. c. 7.

Subſtanz, nicht das Leben, nicht die Güte, nicht die Gottheit, wie wir ſie erkennen: denn in unſerer Erkenntniß ſind alle dieſe Dinge beſchränkt, Gott ſelbſt iſt unbeſchränkt, in unſerer Erkenntniß ſchließt eine dieſer Eigenſchaften die andere nicht in ſich, wohl aber in Gott. Die Vollkommenheiten, wie ſie in Gott ſind, haben keine Aehnlichkeit mit den Eigenſchaften geſchaffener Weſen. Weil übrigens doch die geſchaffenen Weſen eine gewiſſe Proportion zu Gott haben und wir zu Gott von den Geſchöpfen emporſteigen, weil die Geſchöpfe gleichſam Nachbildungen von ihm ſind, ſo tragen wir die Namen der Eigenſchaften der Geſchöpfe auf die göttlichen Vollkommenheiten über, ſonſt würden wir von göttlichen Dingen gar nicht reden können. Aber dieſe Namen ſind bei Gott in einem weit erhabeneren Sinne zu nehmen, da bezeichnen dieſe Eigenſchaften etwas Nothwendiges, durch ſich Beſtehendes, Unendliches und haben in dieſer Rückſicht keine Aehnlichkeit mit menſchlichen Eigenſchaften. Der Myſtiker ſchaut Gott, ohne Begriffe und Erkenntniß, an. Ihm entdeckt ſich Gott ohne Hülle. Gereinigt von allem Unreinen, tritt er in das heilige, göttliche, unausſprechliche, durch die Fülle des Lichts entſtandene Dunkel ein. Ohne Bilder, ohne Symbole, auſſer der Zeit und dem Raume, ſieht er, was kein Auge ſah und was kein Ohr hörte. Er gehört ganz dem an, welcher über Alles erhaben iſt. Er gehört weder ſich ſelbſt, noch einem andern geſchaffenen Weſen, ſondern durch das Aufhören aller Erkenntniß, iſt er, ſeinem beſſeren Theile nach,

mit

mit dem Unbekannten vereint, und dadurch, daß er nichts mehr erkennt, erkennt er etwas, was ſeine Vernunft überſteigt. Er dringt in das andern unzugängliche Licht ein, in welchem Gott wohnt. Er kennt, wie Paulus, Gott, weil er weiß, daß er über den Verſtand und die Kenntniß der Menſchen erhaben iſt, daß ſeine Wege unbegreiflich, ſeine Gerichte unerforſchlich ſind, und daß ſein Frieden alle menſchliche Faſſungskraft überſteigt. Er hat denjenigen der über Alles und aller Dinge Urſache iſt, aber nicht durch ſeinen eigenen Verſtand, gefunden 424).

5) Das Gute oder die Gutheit *) iſt die vornehmſte Eigenſchaft Gottes, ja er iſt ſelbſt das ſubſtantielle Gute, von welchem ſich Gutes in alle Weſen verbreitet. Gleichwie die Sonne nicht mit Willen und Abſicht, ſondern dadurch, daß ſie iſt, Alles erleuchtet, was irgend ihres Lichts fähig iſt, ſo theilt auch das urſprüngliche Gute die Strahlen ſeiner Güte allen Weſen nach Verhältniß ihrer Empfänglichkeit mit. Alle geiſtige Subſtanzen und Kräfte beſtehen durch daſſelbe, und haben von ihm ein ewiges, unvergängliches Leben, ſie ſtreben nach ihm hin und haben von ihm das Seyn und das Wohlſeyn, ſie bilden ſich nach ihm, als dem Urbilde, und machen, nach der Vorſchrift des göttlichen Geſetzes, die ihnen untergeordneten der Gaben [illegible] theil-

424) De nom. divin. c. 1. 2. 13. De myſt. theol. c. 1-5.

*) το αγαθον, αγαθοτης.

theilhaftig, die ſie ſelbſt aus dem höchſten Gute gezogen haben. Die Thiere werden gleichfalls von demſelben belebt, die Pflanzen empfangen von ihm ihr organiſches und ernährendes Leben, und die lebloſen Weſen exiſtiren durch daſſelbe. Die Himmel, die Ordnung und die Bewegungen der Geſtirne, das Licht, kurz alles kommt von ihm her. Selbſt das Nichts ſehnt ſich, ſo zu ſagen, nach dem höchſten Guten und ſtrebt in ihm zu ſeyn. Das urſprüngliche Gute oder Gott heißt auch das Schöne und die Schönheit, ſofern er alles Schönen Urquelle und Urform iſt. Alles, was iſt, ſtrebt nach dem Guten und Schönen hin, und liebt es und zwar um ſein ſelbſt willen, das Niedrigere liebt das Höhere und wendet ſich zu demſelben, das Homogene liebt ſich und theilt ſich wechſelſeitig mit, das Größere ſorgt für das Kleinere, das Individuelle hält ſich zuſammen, und Alles ſtrebt nach dem Urguten und Urſchönen. Der Urheber aller Dinge ſelbſt liebt Alles, thut Alles, vollbringt Alles, erhält Alles, kehrt Alles zu ſich wegen des Guten, und liebt das Gute, weil es gut iſt. Die Liebe Gottes, welche das Gute in den Dingen wirkt, war ſchon vorher auf das Gute gerichtet und ließ ihm nicht zu, ſich in ſich ſelbſt zu verſchließen, ſondern bewog ihn, zu ſchaffen. Gott iſt die Liebe ſelbſt, denn er iſt der Urheber aller Liebe und zieht alles zu ſich, er iſt auch der Liebenswürdige und Geliebte. Die Liebe Gottes iſt ohne Anfang und Ende, ein Cirkel, welcher wegen des Guten, aus dem Guten, im Guten, zum Guten in ſich ſelbſt zurückkehrt, das Böſe kommt nicht

nicht aus dem Guten, kåme es daraus, ſo kõnnte es nicht bóſe ſeyn. Was iſt, kommt aus dem Guten, es gehört zur Natur des Guten, hervorzubringen und zu erhalten, zur Natur des Bôſen aber, zu zerſtören und zu vernichten; nichts von dem, was iſt, kommt aus dem Bôſen, da könnte das Bôſe nicht ſeyn, es würde für ſich ſelbſt böſe oder zerſtörend ſeyn. Was iſt, das iſt gut. Man kann einwenden: wenn es nichts Bôſes giebt, ſo ſind Tugend und Laſter einerlei, oder es iſt wenigſtens das, was der Tugend widerſtrebt, nicht böſe, welches doch aus moraliſchen Gründen nicht zugegeben werden könne. Darauf aber läßt ſich antworten. Das Bôſe, als ſolches, trägt nichts zum Weſen und der Entſtehung der Dinge bei, ſondern es verderbt oder verſchlimmert nur die Subſtanzen. Wenn man ſagt, daß das Bôſe ja eben dadurch etwas hervorbringe und bewirke, ſo dient zur Antwort, daß es nicht inſofern es verderbt, etwas hervorbringe, ſondern nur zerſtöre und aufhebe, daß nur durch das Gute, als etwas Reelles, etwas entſtehen kann, daß das Böſe an ſich nur ein Zerſtören iſt, und nur vermittelſt des Guten etwas bewirkt, daß es an ſich nichts iſt und nichts hervorbringt, durch das Gute aber etwas wird und zwar etwas Gutes und eine Urſache von Gutem. Was iſt, iſt durch ſeine Theilnehmung am Guten etwas, einige Dinge nehmen mehr, andere weniger Antheil daran, nicht alle können gleichen Antheil daran nehmen, nicht alle waren deſſen fähig und ſo groß iſt die Allmacht des höchſten Guten, daß es ſich ſelbſt Schranken ſetzt und ſich in gewiſſen

Dingen in geringerem Maaße mittheilt, nur damit es überhaupt mitgetheilt werde. Selbſt das, was dem Guten widerſtrebt, iſt durch daſſelbe und kann nur durch daſſelbe widerſtreben. Andere Eigenſchaften können den Dingen fehlen, ohne daß ſie aufhören zu ſeyn z. E. Kälte oder Hitze kann aus einem Körper verſchwinden und doch bleibt er, viele Dinge ſind ohne Bewußtſeyn, ja Gott ſelbſt exiſtirt, getrennt von der Subſtanz, überſubſtantiell. Was aber des Guten beraubt iſt, war nicht, iſt nicht, wird nicht ſeyn, kann nicht ſeyn. Der Unmäßige, durch ſeine unvernünftige Begierde des Guten beraubt, iſt inſofern nicht und begehrt nichts, doch hat er einen Antheil am Guten, er ſteht in einer matten und ſchwachen Verbindung und Freundſchaft mit demſelben. Der Zorn iſt auch nicht ohne Gutes, eben dadurch, daß er in Bewegung geſetzt wird und das, was ihm böſe dünkt, zu dem, was ihm gut ſcheint, zu leiten und zu richten ſucht. Selbſt derjenige, welcher das ſchlechteſte Leben liebt, iſt doch inſofern, als er das Leben überhaupt liebt und zwar dasjenige, was ihm das beſte dünkt, des Guten theilhaftig. Ohne das Gute giebt es keine Liebe, kein Leben, kein Weſen, kurz gar nichts. Daß alſo auch aus dem Verderben und Zerſtören etwas entſteht, das kommt nicht vom Böſen her, ſondern von der Gegenwart des kleineren Guts, gleichwie eine Krankheit zwar eine Abnahme der Conſtitution iſt, aber nicht ein Aufheben derſelben: denn ſonſt könnte die Krankheit ſelbſt nicht mehr ſeyn. Was gar nicht gut iſt, das exiſtirt weder für ſich, noch in andern Dingen, das Vermiſchte iſt nur wegen

gen des Guten in den Dingen. Das Gute giebt ſelbſt ſeiner Privation durch Mittheilung einen gewiſſen Beſtand: denn wenn nichts Gutes wäre, ſo wäre auch nichts Böſes und nichts Vermiſchtes. Das Böſe iſt ein unvollkommenes Gutes, an ſich iſt es gar nichts. Das Böſe iſt nicht in den Dingen, denn dieſe kommen alle aus dem Guten, nicht aus und in Gott, denn dieſer iſt das höchſte Gut, nicht in den Engeln, denn dieſe ſind Bilder und Spiegel Gottes, die Dämonen ſind nicht von Natur böſe, ſondern nur aus Mangel der Vorzüge der Engel, ſie ſind von Natur aus dem Guten und auch durch ihren Abfall nicht durchaus böſe geworden, die Seelen ſind nur böſe, aus Mangel an guten Neigungen und Handlungen, das Böſe iſt nicht in den Thieren, jedes iſt in ſeiner Art von Natur vollkommen, das Böſe iſt nicht in der allgemeinen Natur, welcher nichts widerſtreben kann, nicht in den organiſirten Körpern, denn Häßlichkeit und Krankheit iſt nur ein geringerer Grad von Schönheit und Ordnung, und die Seele kann auch ohne den Körper böſe ſeyn, nicht in der Materie, denn auch ſie iſt der Schönheit und des Schmucks fähig, ſie war zur Vollendung des Ganzen nothwendig und kommt aus dem Guten. Die Privation widerſtrebt nicht einmal durch eigene Kraft dem Guten: denn ſie iſt ganz kraftlos. Das Gute entſpringt nur aus Einer und ungetheilten Urſache, das Böſe aber aus vielen und getheilten Mängeln. Das Böſe iſt eine gewiſſe Schwäche und ein Abfall vom Guten. Das Gute iſt ſelbſt das Princip und Ziel alles

Böſen: denn um des Guten willen iſt alles da, ſelbſt das Böſe thut der Menſch aus Verlangen nach dem Guten und nicht, weil es bös iſt. Gottes Vorſehung waltet über alle Dinge, welche insgeſammt gut ſind, ſie gebraucht auch die Menſchen, welche böſe geworden ſind, zu ihrem eigenen oder fremden Beſten. Sie treibt die Menſchen nicht wider ihren eigenen Willen zur Tugend; ſo wie ſie alle Naturen erhält, ſo ſorgt ſie auch für die freien Naturen, als ſolche. Das Böſe hört deswegen nicht auf, ſtrafwürdig zu ſeyn, weil es Schwäche iſt, denn der Menſch hat die Kraft zum Guten aus dem urſprünglichen Guten empfangen, und deswegen iſt die Entfernung und der Abfall vom Guten ſtrafwürdig 425).

6) Um in den myſtiſchen Zuſtand zu gelangen, wird anhaltendes Gebet, Selbſtverleugnung, Bekämpfung der Sinnlichkeit und ein Streben erfordert, den Zwieſpalt, der durch die Sünde in unſere Natur gekommen iſt, zu heben, ihn in Eintracht und Uniformität zu verwandeln, um mit Gott Eins werden zu können. Durch Gebet müſſen wir uns ihm, der überall iſt, nähern und hingeben. Durch Chriſtus müſſen wir zum Vater kommen. Er iſt die göttlichherrſchende und überweſentliche Vernunft, der Anfang, das Weſen und die göttliche Kraft der Heiligkeit, der göttlichen Verwaltung und Regierung, das wahre Licht, welches den Menſchen erleuchtet, uns von Sünden reini-

425) De divin. nomin. c. 4.

reiniget, uns die Regel eines göttlichen Lebens giebt, durch welche wir uns zur Aehnlichkeit mit ihm erheben ſollen. Gott und Chriſtus müſſen in uns leben 426).

Die Bücher, in welchen dieſe Ideen liegen, müſſen entweder in der Periode, in welcher wir begriffen ſind, noch wenig in Umlauf gekommen, oder es müſſen die literariſchen Denkmäler, in welchen ihrer Erwähnung geſchieht und auf welche ſie Einfluß gehabt haben, verſchwunden ſeyn: denn man findet davon in den Schriften aus dieſem Zeitraume kaum einige Spuren. Vielleicht wirkten ſie auch im Stillen und es iſt bloßer Zufall, daß ſie noch nicht öfterer angeführt wurden. Wie dem auch ſey, ſie wurden die vornehmſte Grundlage der Myſtik unter den Chriſten, und treten auch ſeit dem 9ten Jahrhundert öffentlich als ſolche hervor.

426) eccleſ. hier. c. 1-4. coel. hier. c. 1. 2. De divin. nomin. c. 3. 4. 7.

Von den Verordnungen der Kirche in moraliſcher Rückſicht und dem Einfluſſe der chriſtlichen und kirchlichen Moral auf die bürgerlichen Geſetze.

Aber nicht bloß in lehrenden Schriften wurde die chriſtliche Moral auf mannigfaltige Weiſe vorgetragen, erklärt, beſtimmt, angewandt und in Zuſammenhang gebracht, ſondern die Kirche ſelbſt gab auch durch ihre Organe und Repräſentanten der Geſetze des Glaubens und Lebens, der Zucht und Ordnung immer mehrere, indem ſie nach und nach im ganzen römiſchen Reiche und bei vielen Völkern, die man dort Barbaren nannte, in den nach der Zertrümmerung des Römiſchen neu errichteten Reichen, in den meiſten Ländern von Europa, an den Küſtenländern von Afrika, und tief in Aſien verbreitet wurde und zur Oberherrſchaft gelangte. Es wurden Synoden in Menge gehalten, welche entweder aus den Geiſtlichen eines Biſthums, oder aus den Biſchöffen eines Erzbiſthums, oder aus den Erzbiſchöffen und Biſchöffen eines Patriarchats, oder aus ſo vielen Biſchöffen und Mitgliedern, als man nur aus der chriſtlichen Welt zuſammenbringen konnte, um für alle Kirchen Geſetze zu geben, oder endlich aus Geiſtlichen eines Volks und Reichs beſtanden. Dieſe Verſammlungen, welche bei

allen

allen ihren bekannten Mängeln und Gebrechen, doch nothwendig waren, um die Communication und Uebereinſtimmung unter den Kirchen zu befördern und zu erhalten, dem Ganzen eine beſtimmte Verfaſſung zu geben, und die Lehre der heil. Schrift zu ergänzen, näher zu beſtimmen und anzuwenden, beſchäftigten ſich nicht bloß damit, Ketzer zu verdammen, die rechtglaubige Lehre der Kirche feſtzuſetzen, Glaubensformeln abzufaſſen, die Kirchengebräuche vorzuſchreiben, zu genehmigen, abzuändern, die Regierung und Verfaſſung der Kirche anzuordnen, ſondern ihre Beſchlüſſe und Verordnungen waren großentheils auch moraliſch. So nennen wir alle diejenigen, welche ſich auf das Leben und die Sitten der Chriſten beziehen, welche wider gewiſſe Vergehungen und Laſter gerichtet ſind, welche Pflichten einſchärfen, welche Kirchenſtrafen für die Sünder beſtimmen, welche die Abſicht haben, das Loos der Unglücklichen zu erleichtern. Es würde ſehr ungerecht ſeyn, die guten moraliſchen Zwecke zu verkennen, welche die Mitglieder dieſer Verſammlungen bei ſo vielen ihrer Verordnungen hatten, und ſie nicht vielmehr deswegen zu achten und ehren. Die Synoden ſind beſonders in dieſer Rückſicht Anſtalten, wie ſie vorher gar nicht vorhanden waren, und bloß durch eine Religion und Kirche, wie die chriſtliche, geſchaffen werden konnten. Sie ſind Anſtalten der moraliſchen Geſetzgebung und Sittengerichte, welche gewiß viel Gutes gewirkt, oft Tugenden befördert und Laſtern geſteuert, und moraliſche Begriffe und Kenntniſſe verbreitet haben. Ihre moraliſchen Verordnungen ſind

zum

zum Theil mit großer Weisheit und Einſicht abgefaßt. Irren ſie, ſo irren ſie meiſt conſequent und nach Prämiſſen, welche die Mitglieder dieſer Verſammlungen faſt gar nicht vermeiden konnten, und mit den gröſten Theologen der Kirche gemein hatten. Es würde ein Mißtrauen gegen die Menſchheit verrathen, welches weder an ſich, noch auch durch die Beſchaffenheit dieſer Verordnungen, noch durch die Umſtände gerechtfertiget werden könnte, wenn man annehmen wollte, daß die verſammelten Väter auch hier bloß gebieten und herrſchen, ihre Hierarchie und Prieſteraristokratie begründen wollten. Sie übten damit einen hohen und wichtigen Theil ihres Berufs. Sie betrachteten ſich als die Männer, welche beſtimmt ſeyen, nicht nur für die Reinheit des Glaubens, ſondern auch für die Reinheit der Sitten zu ſorgen, die Reſte des Heidenthums in dem Leben und den Gewohnheiten der Chriſten immer mehr auszurotten. Sie waren überzeugt, daß in dieſen Verſammlungen, Berathſchlagungen und Beſtimmungen, wenn ſie anders es von ihrer Seite nicht fehlen laſſen, eben der göttliche Geiſt ſie leite, unter deſſen Einfluß das Chriſtenthum der Welt geſchenkt, welcher den Apoſteln verheiſſen und mitgetheilt wurde, und der Kirche Jeſu niemals ganz entzogen werden ſollte. Sie betrachteten ſich als ſolche, welche im Namen der Kirche und ihres göttlichen Stifters handeln, reden und beſtimmen. Aus dieſem Geſichtspunkte wurden ſie auch von andern betrachtet, und ſo gebrauchten ſie dann dies ſchöne Verhältniß, um mit gebietendem Anſehen die

Lehren der Sittlichkeit einzuſchärfen, gewiſſe Gebote Jeſu genauer zu beſtimmen, und Regeln für das Leben der Chriſten zu geben. Solche moraliſche Verordnungen wurden auf ſehr vielen Synoden gegeben, zuweilen machten ſie ſelbſt die Hauptſache, zuweilen den einigen Inhalt ihrer Beſtimmungen aus. Eine Synode zu Clermont, welche im ſechsten Jahrhundert gehalten wurde, beſtimmte ſelbſt, es ſollte kein Biſchoff in einer ſolchen Verſammlung irgend etwas anders eher vorſchlagen und vortragen, als dasjenige, was die Beſſerung des Lebens, die Strenge der Lebensregel und die Heilmittel der Seele betreffe, geendiget ſey, ähnliche Beſtimmungen finden wir auch auf andern Synoden 427). Man hat wirklich die Beſtimmungen der Synoden bisher von der moraliſchen Seite noch nicht gehörig gewürdiget, und faſt nur auf das Dogmatiſche und Rechtliche, und die Cärimonialverordnungen Rückſicht genommen. Ich werde hier allerdings

427) Concil. Arvern. a. 535. (Clermont) can. 1. In primis placuit, ut quoties ſecundum ſtatuta patrum ſancta ſynodus congregatur, nullus episcoporum aliquam prius cauſam ſuggerere audeat, quam ea, quae ad emendationem vitae, ad ſeveritatem regulae, ad animae remedia pertinent, finiantur. Tolet XVII. can. 1. wird beſtimmt, daß auf jeder Synode während der drei erſten Tage nur von ſpiritualibus ſive pro moribus ſacerdotum corrigendis gehandelt werden ſoll. Tolet. IV. can. 3. Nulla pene res mores ab eccleſia Chriſti (magis) depulit, quam ſacerdotum negligentia, qui contemptis canonibus ad corrigendos eccleſiaſticos mores ſynodum facere negligunt.

dings auch zuweilen in die beiden letzten Felder ſtreifen müſſen, doch nur ſofern ſie an die Moral ſtoßen, und immer wird das Moraliſche die Hauptſache bleiben.

Voraus muß ich ein Verzeichniß der Synoden mit Nachweiſnngen liefern, welche hier in Betracht kommen. Theils erfordert dies die Kürze, weil ich mich nachher oft auf dieſe Synoden werde berufen müſſen, und ohne unnütze Weitläuftigkeit nicht immer angeführt werden kann, wenn ſie gehalten worden ſind und wo ihre Verordnungen zu leſen ſtehen, theils aber iſt bei mehreren ſelbſt etwas zu bemerken, was zu meinem Zwecke gehört *).

Synoden zu

314. Arles M. II. 463 — 511. wurde zwar eigentlich in der Sache des Cäcilianus und der Donatiſten gehalten, aber die Väter ergriffen die Gelegenheit, auch Verordnungen für die guten Sitten und Kirchenzucht zu machen. Nach der Abſicht des Kaiſers Conſtantinus ſollte ſie allgemein ſeyn, ſie war es zwar nicht, ſelbſt der Römiſche Biſchoff war nicht gegenwärtig geweſen, doch war noch nie eine Synode ſo zahlreich geweſen. In den Beſchlüſſen herrſcht viel Unpartheilichkeit und Friedfertigkeit.

Ancyra

*) Die Nachweiſungen beziehen ſich auf Manſis Sammlung, als die neueſte, vollſtändigſte und beſte, nach der zweiten Ausgabe.

Ancyra in Galatien M. II. 512. ſ 539.

Neucäſarea in Cappadocien M. II. 539 ſ 551.

Beide hatten den Zweck, die Sitten in der orientaliſchen Kirche, beſonders die der Geiſtlichen, zu reformiren. Die Canones der erſten erhielten ſpäterhin eine faſt allgemeine Autorität in der Kirche und wurden ſelbſt in Reichsgeſetze verwandelt.

320. Laodicea M. II. 563 ſqq. Die Synode wird von einigen ins J. 367. von andern ins J. 370. von noch andern 372. geſetzt. Die meiſten Canones beziehen ſich auf Sitten, Geiſtlichkeit und Kirchengebräuche. Sie haben im ganzen Alterthum großes Anſehen erhalten.

325. Nicäa M. II. 635 ſ 1071. Dieſe Synode, welche wegen des Anſehens, zu welchem ihre Beſchlüſſe nach und nach gelangten, mehr als jede andere den Namen einer allgemeinen verdient, hat ſich zwar vorzüglich mit dogmatiſchen Streitigkeiten und der Abfaſſung einer Glaubensformel beſchäftiget, aber doch auch manche ſittliche Verordnungen gemacht.

340. Aufs höchſte 380. Gangra, Hauptſtadt in Paphlagonien M. 1095 ſ 1121. Die Canones ſind vorzüglich wider diejenigen gerichtet, welche die mönchiſche Aſceſe überſpannten und allgemein einführen wollten.

341. Antiochien M. II. 1361 ſ 1367. Die Synode war aus Katholiken und Arianern gemiſcht, einige Beſchlüſſe ſcheinen in Abweſenheit der einen oder der andern abgefaßt zu ſeyn. So weit ſie von dem erſten herrührten, wurden ſie allgemeine Kirchengeſetze, meiſt betreffen ſie die Kirchenverfaſſung.

344. Sardica in Illyrien M. III. 1 ſ 141. Bei jedem Canon iſt angeführt, welcher Biſchoff ihn vorſchlug, ſie wurden aber alle von allen angenommen und beſtätiget.

348. Carthago I. *) M. III. 143 ſ 163.

380. Saragoſſa M. III. 634 ſ 639.

381. Conſtantinopel M. III. 521 ſ 599. Nur Orientaler waren dabei gegenwärtig, die unter der Herrſchaft des Theodoſius ſtanden, es war auch nur von der Unterdrückung orientaliſcher Ketzereien die Rede, doch erhielt ſie nach und nach allgemeines Anſehen auch im Occident.

389 od. 390. Carthago II, M. III. 691 ſ 697.

397. Carthago III. M. III. 875 ſ 892. Einige von den Canonen ſollen erſt von ſpäteren Synoden hinzugeſetzt ſeyn.

398. Carthago IV. M. III. 945 ſ 960. Von den Canonibus dieſer Synode ſuchen die

*) Ich bezeichne ſie mit dieſer Zahl in Beziehung auf die nachfolgenden Synoden, welche gleichfalls noch in dieſer Periode gehalten wurden. Man pflegt auch gewöhnlich die allgemeinen Synoden von Carthago ſo zu zählen.

die Ballerini 428) zu beweiſen, daß ſie nicht von einer einzelnen Synode kommen, ſondern vielmehr eine Sammlung von Verordnungen vieler verſchiedener Synoden ſeyen. Sie führen auch in mehreren Handſchriften die Titel: Statuta antiquae eccleſiae, Canones Africani, Statuta orientalium.

399. Carthago V. M. III. 968 ⸗ 971.

400. Toledo I. M. III. 997 ⸗ 1002.

415. Diospolis oder Lydda in Paläſtina M. IV. 311 ⸗ 319. Katholiſche Biſchöffe erklären die Lehre des Pelagius für rechtgläubig.

441. Orange M. VI. 433 ⸗ 441.

442. Vaiſon II. Vaſens. M. VI. 451 ⸗ 456.

450 ⸗ 456? Synoden des Patricius in Irland M. VI. 515 ⸗ 528.

451. Chalcedon M. VI. 530. ſqq. VII. 1 ſqq. Auf dieſer allgemeinen und feierlichen Synode, welche ſich ſo eifrig mit dogmatiſchen Streitigkeiten und Beſtimmungen und mit Gegenſtänden der Verfaſſung und Regierung der Kirche beſchäftigte, wurden doch auch Canones gemacht, welche auf die Sittlichkeit Beziehung haben.

452. od. 453. nach einigen ſchon 443. Arles II. M. VII. 879 ⸗ 885. Die Canones ſind zum größeren Theile dieſelbigen, welche ſchon zu Nicäa, Orange und Vaiſon feſte

428) Append. ad Opp. Leon. M. III. 89.

feſtgeſetzt worden waren. Es war überhaupt nicht ungewöhnlich, ältere Canones auf Synoden zu erneuern und zu beſtätigen.

453. Angers, Andegavenſ. M. VII. 899 : 902.

461. Tours, M. VI. 943 : 947. und noch Turonensium Conciliorum Canones ex Burchardo aliisque 947 : 952.

465. Rom, M. VII. 959 : 962. Vennes, M. VII. 951 : 955.

506. Agde, Agath. M. VIII. 319 : 338. Die Synode wurde auf Erlaubniß des Arianiſchgeſinnten Alarichs, Königs der Weſtgothen, von Katholiken gehalten. Sie machte 48. Canones, nachher hat man noch 25. hinzugeſetzt und zwar vorzüglich aus den Canonibus der Synode von Epaon.

511. Orleans, M. VIII. 347 : 356. Chlodowig hatte die Biſchöffe ſich verſammeln laſſen, nachdem er ſie über verſchiedene Puncte befragt hatte, ſie aber baten den König, die Canones durch ſeine Autorität zu beſtätigen.

516. Tarragona, M. VIII. 539 : 544. Wurde unter Theoderich gehalten.

517. Epaon M. VIII. 555 : 564.

Girona M. VIII. 547 : 550.

Lyon M. VIII. 568 : 570.

523. Lerida M. VIII. 610 : 615.

524. Valenza M. VIII. 619 : 622.

529.

529. Vaiſon III. M. VIII. 725 ≠ 727.

Orange II. M. VIII. 712 ≠ 718. über Gnade und Freiheit.

533. Orleans II. M. VIII. 836 ≠ 838.

535. Clermont M. VIII. 860 ≠ 863.

538. Orleans III. M. IX. 10 ≠ 20.

541. Orleans IV. M. IX. 111 ≠ 119.

549. Orleans V. M. IX. 127 ≠ 135.

557. Paris III. M. IX. 743 ≠ 747.

563. Braga II. M. IX. 777 ≠ 780.

567. Tours II. M. IX. 790 ≠ 805.

Lyon M. IX. 786. f.

572. Braga III. M. IX. 835 ≠ 841.

581. Macon Matiscon. M. IX. 931 ≠ 936.

583. Lyon, M. IX. 942. f.

585. Macon II. M. IX. 949 ≠ 958.

Die Canones, einer Synode von Auxerre Autiosidorens. ſtimmen faſt ganz mit denen von Macon zuſammen und ſind wohl aus dieſen hergefloſſen.

Manſi IX. 911 ≠ 917. ſetzt aber jene früher auf 578. und läßt alſo dieſe aus ihnen herfließen.

589. Toledo III. M. IX. 977 ≠ 988. Biſchöffe, Prieſter, König und Herren bekennen ſich vom Arianiſchen zum katholiſchen Glauben, die erſten machen darauf Canones und der König beſtätiget ſie.

Nar≠

Narbonne M. IX. 1014 = 1018.
Poitiers M. X. 455. ſ.
590 Sevilla M. X. 450. ſ.
592. Saragoſſa Caes. Aug. M. X. 471.
598. Barcellona M. X. 481. ſq.
Hueſca M. X. 479. ſq.
601. Rom M. X. 485. ſq.
615. Paris M. X. 539 = 543.
623. Rheims M. X. 593 = 598.
633. Toledo IV. M. X. 611 = 641.
636. Toledo V. M. X. 653 = 656.
638. Toledo VI. M. X. 659 = 672.
646. Toledo VII. M. X. 763 = 770.
649. od. 50. Chalons M. X. 1190 = 1193.

Um dieſe Zeit ſetzt Manſi in der zweiten Ausgabe ſeiner Concilienſammlung die Synode von Rouen X. 1199 = 1203. aus Gründen, die er anführt, und geſteht, ſie ohne Grund in der erſten Ausgabe ins J. 380. geſetzt zu haben.

653. Toledo VIII. M. X. 1205 = 1221.
655. Toledo IX. M. XI. 23 = 31.
656. Toledo X. M. XI. 31 = 40.
666. Merida, Emeritens. M. XI. 75 = 89.
675. Braga IV. M. XI. 153 = 159.
Toledo XI. M. XI. 129 = 146.
681. Toledo XII. M. XI. 1023 = 1038.

683.

683. Toledo XIII. M. XI. 1059 ; 1077.

684. Toledo XIV. M. XI 1086 ; 1090.

688. Toledo XV. M. XII. 7 ; 22.

692. Conſtantinopel. Synodus Trullana, auch Quiniſexta. M. XI 921 ; 1006. Da man ſich bisher auf den griechiſchen Synoden meiſt nur mit dogmatiſchen Streitigkeiten beſchäftiget, und Sitten und Diſciplin vernachläſſiget hatte, ſo wollte der Kaiſer Juſtinian II. durch dieſe allgemeine Synode den Mangel ergänzen. Sie iſt inſofern eine der intereſſanteſten.

693. Toledo XVI. M. XII. 59 ; 83.

697. Berghamſted. M. XII. 111 ; 114.

721. Rom. M. XII. 261 ; 265.

742. in Oſtfranken, vielleicht zu Augsburg oder Regensburg, Germanic. genannt. M. XII. 365 ; 367. Carlmann veranſtaltete ſie, um der geſunkenen Kirchenzucht wieder aufzuhelfen und hatte ſelbſt den Vorſitz. Unter den Biſchöffen war Bonifacius.

743. Leſtines in Cambreſis. Liptinenſ. M. XII. 369 ; 371.

Rom. M. XII. 381 ; 386.

744. Soiſſons. Die Synode wurde von Pipin gehalten, welcher auch weltliche Große zu derſelben rief und ihre Beſchlüſſe bekannt machte. Die Canones der beiden vorhergehenden wurden wiederhohlt. Sie ſtehen in den Capitular. ed. Baluz. I. 153.

747. Cloveshoven. M. XII. 387 : 408.

753. Verberie, Vermeriens. Eigentlich ein Capitulum ſynodale oder capitulare Pipini regis ſ. Baluz. I. 161 ſqq.

755. Verneuil oder Vernon M. XII. 575 : 585. man nennt ſie auch ein Capitulare Pipini, welcher ſie berief, um vorläufig nur den gröbſten Verbrechen und Laſtern Einhalt zu thun, und ihre Canones bekannt machte. Man findet überhaupt die Verordnungen der Synoden von Leſtines, Soiſſons, Verberie und Vernon in den Capitularien der Fränkiſchen Könige, unter andern in P. Georgiſch Corpus juris germanici antiqui. Hal. 1738. p. 489. 493. 503. 511.

768. kommt Carl als Fränkiſcher König zur Regierung, mit welcher wir eine neue Periode anfangen, weil es in der That im Ganzen wenig austrug und abänderte, daß er in der Folge Römiſcher Kaiſer wurde.

So viele Synoden alſo wurden ganz oder zum Theil in der Abſicht gehalten, die Sitten zu verbeſſern, Zucht und Ordnung im öffentlichen und Privatleben zu erhalten, Verbrechen und Laſtern zu ſteuern. Wenige beſchäftigen ſich mit der Beſtimmung der moraliſchen Lehren des Chriſtenthums, weil man darin ſo ziemlich einig war und nicht viel darüber ſtritt. Anfangs ſind die meiſten Synoden im Oriente, darauf werden ſie weit häufiger im Occidente, am häufigſten in Spanien und Frankreich,

der

der Orient aber behält den Vorzug allgemeiner Synoden, welche eine weiter ausgebreitete Gültigkeit und Autorität erhalten, als irgend eine occidentaliſche. Uebrigens gelangen auch oft Diöceſan-Metropolitan- und National-Synoden zu einem Anſehen, welches weit über ihre erſte Beſtimmung hinausreicht. In den weſentlichen Principien harmoniren die moraliſchen Beſtimmungen dieſer in ſo verſchiedenen Gegenden und Zeiten und aus ſo mancherlei Veranlaſſungen gehaltenen Synoden ſo ziemlich, und die Abweichungen betreffen nicht ſo wohl die Principien ſelbſt, als ihre Ausdehnung und Beſchränkung. Am wichtigſten möchten wohl die Abweichungen in Anſehung der Prieſterehe zwiſchen den griechiſchen und lateiniſchen Synoden ſeyn.

Die Canones der Synoden überhaupt wurden auch in unſerer Periode mehrmals in Sammlungen gebracht, welche nach der Beſchaffenheit, die ſie hatten, wiederum einen beſondern Einfluß hatten, ſelbſt eine Autorität wurden und manches in den Wirkungen, welche die Canones für ſich gehabt haben würden, abänderten, wiewohl ſie durchaus unvollſtändig, unkritiſch und unzweckmäßig eingerichtet waren. Johannes zuerſt Advokat, darauf Presbyter zu Antiochien und zuletzt Patriarch von Conſtantinopel, ſammelte ohngefähr um die Mitte des ſechsten Jahrhunderts noch als Presbyter viele, aber doch nur orientaliſche Canones, nicht nach der Folge der Zeit, ſondern nach der Ordnung der Materien, worunter das Moraliſche am ſparſamſten angebracht war. Die Sammlung kam in

 gro-

großes Anſehen im Oriente und auch in einem Theile des Occidents und manche Canones von bloßen Metropolitan = oder Diöceſan = Synoden wurden dadurch in dem größeren Theile der Kirche geltend. Eben dieſer Verfaſſer gab ſpäterhin einen Nomocanon heraus, welcher dieſelbige Sammlung enthält, aber ſo, daß zugleich die mit den Canonibus harmonirenden Geſetze der Kaiſer beigefügt ſind 429). Dionyſius der Kleine, Abt zu Rom, verband dagegen, jedoch abgeſondert, mit ſeiner Sammlung Briefe oder Dekretalen der Römiſchen Biſchöffe, die griechiſchen Canones wurden dadurch im Occidente weit bekannter, auch eine beträchtliche Anzahl Afrikaniſcher wurde hinzugeſetzt. Dieſe Sammlung war beſſer geordnet, reicher und brauchbarer und in den Ueberſetzungen wichtiger, als die vorhergehende, kam auch bald von ſelbſt zu öffentlicher Autorität 430). Martin, Biſchoff von Bracara in Portugall † 580. gab einen Auszug orientaliſcher Canonum in einer lateiniſchen Ueberſetzung nebſt einigen occidentaliſchen und afrikaniſchen heraus, weil er mit der vorher in Spanien gewöhnlichen Sammlung und Ueberſetzung, die man ſpäterhin dem Iſidorus beilegte, die aber ohne Zweifel auch er ſchon vorfand, nicht ganz zufrieden war 431). Zwei Afrikaner, der Diakonus Fulgentius Ferrandus, um die Mitte des 5. Jahrhunderts, und der

429) Beide Sammlungen finden ſich in Juſtelli Bibl. iur. can. vet. II. 499-660.

430) Juſtell. I. 201. ſqq.

431) Juſtell. I. Append. 7 ſqq.

der Biſchoff Creſconius, welcher mehr als ein paar Jahrhunderte ſpäter gelebt zu haben ſcheint, verfertigten gleichfalls dergleichen Sammlungen, der erſte legte die ältere ſogenannte Iſidoriſche zum Grunde und ſcheint ſie nur in gewiſſen Stellen verändert und vermehrt zu haben, er lieferte nur einen Auszug aus den Kirchengeſetzen nach der Zeitfolge, der andere aber eine größere Concordia Canonum, welche er nach den Materien ſtellte, und wörtlich anführte, er fügte derſelben noch ein ſogenanntes canoniſches Breviarium hinzu, welches zugleich die Stelle eines Auszugs und Regiſters vertreten konnte. Eine ſo reiche Sammlung war vorher noch nicht vorhanden geweſen, ſie übertraff die des Dionyſius weit, von welcher übrigens der Biſchoff ausgieng. Die Dekretalen der Römiſchen Biſchöffe verſetzte er, was ſein Vorgänger noch nicht gethan hatte, mitten unter die Canones der Synoden 432). In ſolche Sammlungen überhaupt kam auch Manches, was nicht von Synoden ausdrücklich beſchloſſen, ſondern nur von einzelnen Biſchöffen beſtimmt, oder durch den Gebrauch geheiliget war. Die Sammlungen ſelbſt aber wurden zum Theil von Synoden feierlich anerkannt und angenommen und wurden dadurch nach ihrem ganzen Inhalte kirchliche Geſetzbücher.

Einzelne Biſchöffe gaben wirklich zuweilen Canones, welche oft eine fortdaurende und ſpäterhin

432) Fulgentii Ferrandi Breviatio Canonum, Juſtell. I. 448. ſqq. Creſconii Breviarium Canon. 456 ſqq. Concord. can. Append. 33. ſqq.

terhin förmlich beſtätigte Autorität erhielten. Zuweilen fragte auch ein Biſchoff den andern um Rath, wie er ſich in gewiſſen Fällen zu verhalten, was er anzuordnen und zu verfügen habe, und erhielt darauf einen Brief, welcher oft nicht nur für ihn, ſondern auch für andere Biſchöffe und Diöceſen canoniſch wurde. Vorzüglich berühmt wurden aus unſerer Periode die drei canoniſchen Briefe Baſilius des Großen an den Biſchoff Amphilochius von Iconium, welche in der ganzen griechiſchen Kirche zu großem Anſehen gelangten 433). Am häufigſten aber erhielten die Biſchöffe von Rom, welche ſchon in der erſten Periode vor allen andern ausgezeichnet wurden, dergleichen Anfragen, beſonders von den Biſchöffen aus Spanien und Gallien, und beantworteten ſie gleichfalls durch canoniſche Briefe oder Dekretalen. Man appellirte an ſie ſelbſt zuweilen von Ausſprüchen der Synoden. Selbſt der Orient und ſogar die Patriarchen von Conſtantinopel veranlaßten ſie manchmal zu dergleichen Beſtimmungen. Sie ſelbſt betrachteten ſie nicht etwa bloß als Räthe, ſondern als Decrete und Geſetze, welchen man Gehorſam ſchuldig ſey, und gaben ſie ſchon nicht ſelten unaufgefordert. Noch kamen die Pönitentialbücher hinzu. Es war in denſelben vorgeſchrieben, wie ſich Prieſter und Büſſende bei dem Bekenntniß

433) Man findet dieſe u. a. canoniſche Briefe in Beveregii ſynod. T. II. Synod. Quiniſext. can. 2. führt ausdrücklich nicht nur die früheren Synoden und Canones, ſondern auch die canoniſchen Briefe vieler Biſchöffe, welchen er folgen wolle, an.

niß und der Abbüſſung einzelner Sünden zu verhalten haben, welche Kirchenſtrafe für jede Sünde gehöre, welche Entbehrungen den Büſſenden auch im Privatleben aufzulegen ſeyen, wie bei der Wiederaufnahme der Büſſenden zu verfahren ſey und dgl. mehr. Anfangs wurden zu dieſem Zwecke die Sammlungen und Auszüge der Canonum gebraucht. Die Pönitentialbücher waren bequemer zum Gebrauche, weil ſie nur das zu den Pönitenzen gehörige in ſich faßten. Uebrigens muß man wohl bemerken, daß ſie, ob ſie gleich im Ganzen aus den Synodalbeſchlüſſen gezogen waren, doch in manchen Stücken von ihnen verſchieden waren und abwichen. Sie beſtimmten zum Theil die Canones genauer, ſetzten manches zu denſelben hinzu, führten manche neue caſuiſtiſche Fälle an, waren bald ſtrenger, bald gelinder, als die Canones, doch meiſt das letzte. Es gab Synoden, welche den Gebrauch dieſer Bußbücher, für Geiſtliche und Laien verordneten, doch gab es bald auch ſolche, welche ſich wider dieſelben erklärten und ſie verwarfen, weil ſie zu gelind und mit den Canonibus nicht überall einſtimmig, auch ihre Verfaſſer gröſtentheils nicht einmal bekannt waren 434). Der

Buß-

434) Synod. Cabilon. (Chalons) a. 813. can. 38. ſagt: quoad poenitentiae adminiſtrationem ſtandum eſt antiquis canonibus, ſacris literis et eccleſiae uſui, rejiciendique poenitentiales libri, quorum errores certi et autores incerti ſunt; qui ſane libri ſunt cauſa mortis plurium, quia ob gravia peccata leves tantum poenitentias imponunt, quique proinde, quae

Bußbücher wurden nach und nach ſo viele und ſie waren zum Theil von einer ſo ſchlechten Beſchaffenheit, daß ſie Verwirrung und Schaden anrichteten. Aus unſerer Periode ſind nur einige übrig geblieben. Das erſte bekannte trägt den Namen des Patriarchen von Conſtantinopel, Johannes des Faſters, welcher gegen das Ende des ſechsten Jahrhunderts blühte. Es hat auch wohl keinen Zweifel, daß er der Verfaſſer iſt; was mit dieſer Vorausſetzung in dem Buche etwa ſtreitet, mag ſpäterer Zuſatz ſeyn 435). Für den Occident verfaßte ein Cilicier Namens Theodorus, welcher 690. als Erzbiſchoff von Canterbury ſtarb, noch ein vollſtändigeres und beſſer eingerichtetes Bußbuch, welches zum ausgebreiteſten Anſehen in den lateiniſchen Kirchen gelangte 436). Eine andere ähnliche Schrift wird von einigen dem Erzbiſchoff von York, Egbert † 767. von andern dem Beda zugeſchrieben 437).

In

quae prophetae locutio eſt, cubitis pulvillos, capitibusque pulvinaria ſupponunt in omnium gratiam, ut animos perdant. Von dem Bußbuche Johann des Faſters urtheilte auch eine ſpätere Synode, daß es zu gelind ſey ſ. Morinus de adminiſtrat. ſacram. poenit. p. 290.

435) Steht bei Morinus l. c. 616. ſqq.

436) Theodori liber poenitentialis ed. Jac. Petit Paris. 1679. enthält nur Auszüge und zum Theil auch Zuſätze.

437) Canones de remediis peccatorum, auch unter dem Titel: Excerptum de Canonibus Catholicorum patrum vel poenitentiae ad remedium animarum bei Manſi XII. 489-498. canones poenitentiales

499

In allen dieſen Büchern werden lange Reihen von Sünden aufgezählt, nach ihrer Schwere abgewogen, oft Sünden angegeben, die man nach reineren Begriffen für keine Sünden halten kann, oft die Büſſungen und Kirchenſtrafen ſehr willkührlich beſtimmt. Sie gehen über die Grenzen eigentlicher Pönitenzbücher hinaus und enthalten auch Vieles nur entfert damit Verwandte. Sie bilden eine Art von Caſuiſtik. Die Moral des Zeitalters erſcheint in ihnen als ein genau abgemeſſenes und abgetheiltes Sündenregiſter, woraus man zugleich ſchließen kann, wie man von dem verhältnißmäßigen Werthe der entgegengeſetzten Tugenden urtheilte. Im Ganzen ſind die orientaliſchen Bußbücher weit ſtrenger als die occidentaliſchen.

So entſtand alſo eine weitſchichtige kirchliche Geſetzgebung, welche faſt in das ganze öffentliche und Privatleben eingriff, aus mehreren Quellen abgeleitet war und durch verſchiedene Canäle ihre Wirkungen äuſſerte. Nachdem Chriſtenthum und Kirche in ſo vielen und großen Staaten herrſchend geworden waren, ſo gewannen ſie auch auf bürgerliche Geſetzgebungen und Verfaſſungen Einfluß und erfuhren auch gegenſeitig wieder ihren Einfluß. Dies war insbeſondere mit der Moral der Bibel und der Kirche der Fall. Vorläufig kann dies bloß in einem allgemeinen Umriſſe ge-

zeigt

499-519 Sicherer iſt von Egbert: Excerptiones e dictis et canonibus ſanctorum patrum concinnata et ad eccleſiaſticae politiae inſtitutionem conducentes l. c. 413-459.

zeigt werden, nachher aber wird es auch in Rückſicht auf einzelne Puncte ins Licht geſezt werden.

Die Römiſchen Kaiſer, welche ſich zum Chriſtenthum bekannten und beſonders Conſtantinus, Theodoſius der Große und Juſtinian, welche ſo viel Eifer für daſſelbe bewieſen, änderten vieles in den alten Römiſchen Geſetzen und gaben viele neue, um nicht mit der chriſtlichen und kirchlichen Sittenlehre in Widerſpruch zu kommen, ſondern ſie vielmehr in den bürgerlichen Geſetzen hervortreten zu laſſen und ihr auch auf dieſe Weiſe Vorſchub zu thun. Sie würden es für Sünde gehalten haben, irgend etwas als Geſetz gelten zu laſſen, was den göttlich geoffenbarten Geſetzen widerſprochen und nicht vielmehr mit ihnen übereingeſtimmt hätte. Das Moſaiſche Geſetzbuch, welches alle ſeine Vorſchriften, auch die moraliſchen unter bürgerlicher Form aufſtellte, welches man immer noch als ein göttliches, nach gewiſſen Theilen allgemein und ewig gültiges, nach anderen als ein immer noch nachahmenswürdiges und anwendbares betrachtete, wurde dabei ſehr benuzt, doch achtete man, wiewohl nicht genug, auf die Verſchiedenheiten des Judenthums und Chriſtenthums. Auf manche Verbrechen wurden jezt ſchärfere Strafen geſezt, als vorher, für manche wurden Strafen verordnet, um welche ſich vorher die bürgerlichen Geſezgeber gar nicht bekümmert hatten. Man zog jezt in den Geſetzbüchern nicht nur die rechtliche, ſondern auch die religiöſe und moraliſche Seite der Handlungen in Betracht. Ehe, Eheſcheidung, Ehebruch und die Sünden der Unkeuſchheit

heit wurden in denſelben aus andern Geſichts⸗puncten betrachtet. In gewiſſen Stücken entſtan⸗den doch Colliſionen zwiſchen der Kirchenmoral auf der einen und der bürgerlichen Geſetzgebung auf der andern Seite, wie z. E. wenn Väter und Synoden ſich ſo oft und ſtark wider den Eid⸗ſchwur, den Militärſtand, und die Todesſtrafen erklärten, welche doch der bürgerliche Geſetzgeber nicht entbehren oder verdammen konnte. In ſol⸗chen Stücken mußte die Kirche weichen und am Ende ſelbſt ihre Grundſätze abändern.

Auch in den Geſetzen der Franken, der Alemannen, der Baiern, Burgundionen und anderer Nationen, welche man erſt ſeit dem fünften Jahrhundert ſchriftlich aufzuzeichnen an⸗fieng, wurden ſehr bedeutende Veränderungen vorgenommen, ſeit dem dieſe Völker ſich zum Chriſtenthum bekannten. Es wurde nach und nach Alles Heidniſche aus denſelben weggeräumt, Handlungen und Verbrechen, die mit dem Hei⸗denthum zuſammenhiengen, wurden unterſagt und mit Strafen bedroht, und was die jetzt ange⸗nommene Religion gebot, ſuchte man auch durch bürgerliche Geſetze praktiſch geltend zu machen. Man ſieht dies nicht nur aus den Geſetzen ſelbſt, ſondern es wird auch als Thatſache angeführt. In dem wahrſcheinlich ſehr alten Prologen zum Saliſchen Geſetze, welches im Anfange des fünf⸗ten Jahrhunderts abgefaßt worden zu ſeyn ſcheint, wird ausdrücklich erzählt, wie nach und nach die Fränkiſchen Könige Theodorich, Childebert, Chlothar, Dagobert aus den Geſetzen das Heidniſche weggeräumt und ſie immer chriſtlicher ge⸗

gemacht haben 438). Dadurch wurde unſtreitig die Sittlichkeit unter dieſen Völkern ſehr befördert.

Die Vorſteher und Repräſentanten der Kirche, die Biſchöffe und Synoden erhielten ſelbſt eine **bürgerliche Macht**, welche immer größere Fortſchritte machte. Sie verfuhren dabei oft nach Maximen, die ſie aus ihrer Religion hernahmen. Die Biſchöffe als Schiedsrichter in Civilſachen, als Beiſitzer auch in Civilgerichten, als Richter in allen Ehen- und Teſtamentsſachen, hernach als Reichsſtände, als hohe Staatsbeamte

438) Die Stelle, welche man in Georgiſch Corp. jur. german. ant. p. 5 ſq. ließt, verdient ausgezeichnet zu werden: Theodoricus rex Francorum cum eſſet Cathalaunis, elegit viros ſapientes, qui in regno ſuo legibus antiquis eruditi erant, ipſo autem dictante juſſit conſcribere Legem Francorum, Alamannorum et Bajoariorum, et unicuique genti, quae in ejus poteſtate erat, ſecundum conſuetudinem ſuam, addiditque addenda, et improviſa et incompoſita reſecavit, et quae erant ſecundum legem chriſtianam. Et quicquid Theodoricus rex propter vetuſtiſſimam Paganorum conſuetudinem emendare non potuit, poſthaec Childebertus rex inchoavit corrigere, ſed Chlotarius rex perfecit. Haec omnia Dagobertus rex glorioſiſſimus per viros illuſtres Claudio, Chadoin, Domagno et Agillo ſo renovavit et omnia veterum legum in melius tranſtulit, unicuique quoque genti ſcriptam tradidit. Factae autem ſunt leges, ut earum metu humana coerceretur nequitia tutaque ſit inter improbos innocentia et in ipſis improbis formido ſuppliciorum et ut refraenentur nocendi facultates.

beamte, hie und da als Oberaufſeher über das ganze Juſtizweſen verſchaften ihrer Religion immer mehr Einfluß auf die bürgerlichen Geſetze, auf die Gerechtigkeitspflege und auf die Verwaltung der Staaten. Die Synoden gewinnen nach und nach gleichfalls einen großen politiſchen Einfluß. Man hat in unſerer Periode ſchon Beiſpiele genug, daß ſie bürgerliche Verordnungen geben, bürgerliche Strafen dictiren, ſich den weltlichen Gerichten widerſetzen, ſich als Aufſeher der Civilbeamten benehmen, die Pflichten und Rechte der Fürſten und Unterthanen beſtimmen, Könige ſchützen, aber auch Unterthanen vom Eide der Treue entbinden. Man ſieht dies am deutlichſten bei einigen Synoden, welche unter den Weſtgothiſchen Königen in Spanien gehalten wurden, freilich in der Regel mit Genehmigung, auch wohl auf Veranſtaltung der Könige ſelbſt. Die dritte Synode zu Toledo verordnet, mit Genehmigung des Königs Reccared, daß alle Jahre einmal eine Synode gehalten werde, auf welcher auch die Richter und weltliche Beamte gegenwärtig ſeyen, um zu lernen, wie ſie die Unterthanen fromm und gerecht behandeln ſollen: denn — ſetzt ſie hinzu — die Biſchöffe ſind nach der Erinnerung des Königs die Aufſeher, welche die Richter anweiſen ſollen, wie ſie mit den Völkern zu verfahren haben, ſo daß ſie dieſelben entweder durch Ermahnungen beſſern oder ſie in den Bann thun und ihre Vergehungen dem Regenten bekannt machen 439). Die vierte Toledaniſche Synode miſcht ſich gerade in die weltliche Regierung

439) Can. 18.

rung, gebietet Treue und Gehorſam gegen den König und hält dieſem ſelbſt ſeine Pflichten vor. Der König Svintila hatte ſich zuletzt ſehr verhaßt gemacht, weil er ſeinen Sohn Ricimer noch in ſeiner Kindheit als König hatte anerkennen laſſen. Die Großen erhoben ſich und einer von ihnen ließ ſich mit Hülfe des Fränkiſchen Königs Dagobert als König der Gothen anerkennen. Er hieß Siſenand, und veranlaßte einen Canon auf jener Synode, deſſen Hauptinhalt folgender iſt: Viele Völker brechen den Eid gegen ihre Könige oder ſchwören ihnen falſche Eide. Wie können ſie hoffen, Glück gegen ihre Feinde zu haben und Glauben bei dem Frieden zu finden, wie werden ſie Bündniß halten? Sie ſchneiden ſich ihr Haupt mit eigener Hand ab und handeln wider Gottes Gebot. Auch wir müſſen uns davor hüten, damit wir nicht in Gottes Strafen fallen. Keiner alſo errege Aufruhr, keiner denke auf den Untergang des Reichs, ſondern, wenn der Fürſt im Frieden verſtorben iſt, ſo ſollen die erſten aus dem ganzen Volke mit den Prieſtern in einer gemeinſchaftlichen Verſammlung den Nachfolger im Reiche wählen. Verſchwörung, Königsmord, Uſurpation des Throns ſind durchaus verboten. Wer dies nicht befolgt, ſoll ſammt allen Theilnehmern anathematiſirt ſeyn. Die Synode ſelbſt ſprach voraus das Anathema über einen ſolchen aus, es wurde dreimal wiederhohlt und alle, welche vom Volke und dem Clerus gegenwärtig waren, bezeugten ihre Beiſtimmung 440). Darauf redeten

440) Die Formel war ex nobis vel cunctis die: Quicunque amodo Hispanicae populis qualibet

deten die Väter auch den König Siſenand und ſeine Nachfolger an: "Auch von dir dem gegenwärtigen König und den zukünftigen Regenten der nachfolgenden Zeitalter verlangen wir mit ſchuldiger Demuth, daß ihr gemäßigt und mild gegen die Unterthanen ſeid, mit Gerechtigkeit und Frömmigkeit die euch von Gott anvertrauten Völker regieret, euch gegen Chriſtus, der euch eure Würde ſchenkt, dankbar beweiſet und mit Demuth und Fleiß in guten Werken euer Regentenamt führet. Keiner von euch fälle allein und für ſich eine Sentenz in Criminalfällen und in Rechtsſtreitigkeiten, welche Sachen betreffen, ſondern die Schuld der Verbrecher werde durch ein ordentliches und öffentliches Gericht unterſucht und ins Licht geſetzt, euch aber bleibe bei Beleidigungen Sanftmuth und Nachſicht vorbehalten, damit ſich, in-

libet meditatione vel ſtudio ſacramentum fidei ſuae, quod pro patriae ſalute gentisque Gothorum ſtatu vel incolumitate regiae poteſtatis pollicitus eſt, violaverit, aut regem nece attrectaverit, aut poteſtate regni exuerit, aut praeſumtione tyrannica regni faſtigium uſurpaverit, anathema ſit in conſpectu ſpiritus ſancti et martyrum Chriſti atque ab eccleſia catholica, quam perjurio profanaverit, efficiatur extraneus et ab omni communione chriſtianorum alienus, neque partem juſtorum habeat, ſed cum diabolo et angelis ejus, aeternis ſuppliciis condemnetur, una cum eis qui eadem conjuratione nituntur. — Da rieſen alle zu: Qui contra hanc veſtram definitionem praeſumſerit, anathema maranatha h. e. perditio in adventu domini ſit et cum Juda Iſchariotha partem habeat et ipſi et ſocii eorum. Amen.

indem ihr alles dies haltet, die Könige der Völker, die Völker der Könige und Gott beider freuen möge. Auch wegen der zukünftigen Könige machen wir dies bekannt, damit, wenn einer von ihnen die den Geſetzen ſchuldige Ehrerbietung übertritt, durch Uebermuth, Verſchwendung, Ueppigkeit, Habſucht, Grauſamkeit ſeine Völker drückt, er von Chriſtus dem Herrn mit dem Anathema belegt, von Gott abgeſondert und geſtraft werde". Aber auch des abgeſetzten Königs gedachte die Synode und drückte ſich über ihn ſo aus: "Was den Svintila betrifft, der ſich ſelbſt des Reichs beraubte, ſo haben wir mit Uebereinſtimmung des Volks beſchloſſen, daß wir weder ihn, noch ſeine Frau, wegen des Böſen, was ſie gethan haben, noch ihre Kinder jemals als die Unſrigen erkennen, daß ſie von allen Ehrenſtellen ausgeſchloſſen ſeyn, und ihre Güter confiſcirt werden ſollen". Die Hauptperſon bei dieſer Synode war Iſidor, Biſchoff von Sevilla [441]).

Die fünfte Synode von Toledo, welche im erſten Jahre des Königs Cinthila gehalten wurde, faßte faſt lauter Canones ab, welche die Sicherheit und Befeſtigung der Macht des Königs betrafen. Man ſchärfte die Beobachtung der Beſchlüſſe der vorhergehenden Synode ein, welche eine allgemeine und große genannt wurde und verordnete, daß ihr Canon, welcher den König betrift, auf allen Spaniſchen Synoden vorgeleſen werden ſolle. Man ſagte, die Nach-

441) Can. 75.

Nachkommen des Cinthila ſollen geliebt, geehrt, geſchätzt werden. Dies geſchah deswegen, weil es ein Wahlreich war, und die Kinder des verſtorbenen Königs oft von den Nachfolgern vernachläſſiget und mishandelt wurden. Es wurde verboten, die Donationen des Vorgängers zu widerrufen, es wurde unter Strafe der Excommunication verboten, während der Lebzeiten des Königs nachzuforſchen, wer ſein Nachfolger ſeyn werde, indem es der Religion zuwider und für die Menſchen ſchädlich ſey, an die Zukunft unerlaubterweiſe zu denken, der Fürſten Schickſale auszuforſchen und für die Zukunft ängſtlich zu ſorgen, es wurde unterſagt, dem Fürſten zu fluchen. Nur den adelichen Gothen wurde erlaubt, ſich Hoffnung auf die Krone zu machen 442).

Auch die ſechste Toledaniſche Synode bezieht ſich in mehreren Canonen auf die Könige. Sie ſagt, die wohlthätige Sorgfalt guter Könige gewinne eben ſo ſehr die Liebe der Völker, als die Inſolenz der böſen ihren Haß und Fluch nach ſich ziehe. Sie verordnet, daß man die Nachkommen des Königs nicht aller Würden berauben ſoll, ſie wiederholt die Decrete der vorhergehenden Synode, ſie ſchärft die Pflichten gegen den regierenden König aufs neue ein, deſſen Macht und Sicherheit ſehr gefährdet geweſen zu ſeyn ſcheint 443).

Die

442) Can. 2. 3, 4. 5. 6. 7.
443) Can. 16. 17. 18.

Die zwölfte Synode von Toledo beſtätigt die Succeſſion des Weſtgothiſchen Königs Ervig und entbindet das Volk vom Eide der Treue gegen ſeinen Vorgänger, der noch am Leben war. Dieſer hieß Vamba; er war krank geworden und hatte das Gedächtniß verloren. Da verſetzte ihn der Erzbiſchoff von Toledo in die Pönitenz, ließ ihm die Tonſur geben und ein Mönchskleid anlegen. Als er wieder zu ſich gekommen war, hielt er ſich für verbunden, ſo zu bleiben, that auf den Thron Verzicht und erklärte Ervig zu ſeinem Nachfolger und zwar in einer Verſammlung der Großen durch eine von ihnen unterzeichnete Acte. Die Synode ſetzte aus dieſer Veranlaſſung unter andern feſt, daß die Pönitenz auch alsdann gelte, wenn man ſie nicht verlangt habe und ohne ſein Wiſſen, in Krankheit und Schwäche, in dieſelbe verſetzt worden ſey, eben ſo wie die Taufe der Kinder gelte und ſie verbindlich mache, ob ſie gleich nichts davon gewußt haben, und daß diejenigen, welche auf irgend eine Art in die Pönitenz gekommen ſeyen, nie den kriegeriſchen Gürtel wieder nehmen ſollen. Dies wurde ohnezweifel angeordnet, um den Vamba auf immer vom Throne auszuſchließen, welcher vielleicht ungerechter und hinterliſtiger Weiſe um denſelben gebracht war oder wieder Luſt zu demſelben bekommen konnte. Er blieb im Kloſter und ſtarb daſelbſt nach ſieben Jahren. Vielleicht iſt dies das erſte Beiſpiel, daß eine Synode vom Eide der Treue gegen Fürſten entbindet und unter dem Vorwande der Pönitenz die Ausübung der weltlichen Macht verbietet 444). Auf der drei-

zehn-

444) Can. 1. 2.

zehnten Synode zu Toledo ſetzte man alle diejenigen in ihre Rechte, Güter und Würden wieder ein, welche vorher an einer Empörung wider den König Vamba Antheil genommen hatten, man ſuchte alſo auf alle Weiſe ihn als einen unfähigen und unrechtmäßigen König darzuſtellen. Dagegen wird die Verordnung des Königs Ervig, daß alle reſtirende Abgaben bis zum erſten Jahre ſeiner Regierung erlaſſen ſeyn ſollen, von der Synode beſtätiget und jeder, der dawider handelt, für excommunicirt erklärt. Es wird unter Strafe des Anathema verboten, der Nachkommenſchaft des Königs und der Königinn irgend ein Leid zuzufügen. Es wird verordnet, daß die Sclaven und Freigelaſſenen, ausgenommen die Fiſcales, kein Amt im Pallaſt oder auf den königlichen Domänen haben dürfen 445) Solche Verordnungen konnten freilich nur mit Willen des Königs gemacht werden, aber daß die Synoden ſie gaben, beweiſt, wie groß das Anſehen und der Einfluß derſelben in bürgerlichen und politiſchen Angelegenheiten war.

Die Canones der Synoden wurden nicht immer und überall, doch meiſt von den Fürſten beſtätiget und waren nur in dieſem Falle gültig. Man ſtellt dies gewöhnlich nur als Recht, Macht und Einfluß dar, welche von den Fürſten in der Kirche ausgeübt worden ſey, folglich als Beſchränkung der Kirche dar. Allein die Synoden wünſchten es oft und vielleicht meiſt ſelbſt. Sie ſelbſt

445) Can. 1. 3. 6.

ſelbſt hatten zwar ein hohes Anſehen, welches auch wohl über die Könige ſelbſt gieng und man glaubte, daß ihre Befugniſſe und Vollmachten vom Himmel ſelbſt kommen. Doch konnte es ihnen oft ſehr nützlich werden, wenn ihre Canones von den Fürſten beſtätiget wurden. Sie wurden dadurch zugleich bürgerliche Geſetze und wurden ſelbſt oft ausdrücklich dafür erklärt. So erſchien die geiſtliche und weltliche Macht in einem Bunde, welcher nicht anders als ſehr imposant für die Völker ſeyn konnte. Es war nicht bloß ein Zulaſſen, ſondern ein Beitreten der Fürſten, ja oft ſah es ganz ſo aus, als wenn der Fürſt nur der erſte wäre, der ſich den Beſchlüſſen der Synoden unterwürfe, um Andern mit gutem Beiſpiele vorzugehen. Die Fürſten legten eben ſo auch ihre Verordnungen oft den Synoden zur Beſtätigung vor, welche denn freilich gewöhnlich aus Biſchöffen und weltlichen Großen zuſammengeſetzt waren. Es war aber dabei gar nicht bloß um ihre Beſtätigung, ſofern ſie den erſten Rang hatten und die vornehmſten Gutsbeſitzer waren, zu thun, ſondern auch um die Beſtätigung der Biſchöffe, als geiſtlicher Machthaber. Die Verordnungen ſollten dadurch geheiliget und angezeigt werden, daß ſie nichts den Geſetzen der Kirche Widerſtreitendes enthalten. Auch wurde auf die Uebertretung der bürgerlichen Geſetze zuweilen von ſolchen Synoden der Bann geſetzt. Die Capitularien der Fränkiſchen Könige ſind ſelbſt zum Theil ſchon aus den Synodaldekreten gezogen, zum Theil von den Fürſten ſelbſt entworfen und dann von den Biſchöffen und den weltlichen Primaten bewilliget und unterſchrieben, und hernach theils

theils von jenen, theils von dieſen bekannt gemacht und vollzogen worden. Manche Vorſchläge mögen auch wohl abgelehnt oder von dieſen Verſammlungen anders modificirt worden ſeyn. Immer hatten die geiſtlichen Oberen das erſte Wort, immer waren ſie die vornehmſten Organe der Geſetzgebung.

Die vermiſchten Synoden waren keine Reichstage, wiewohl ſich hie und da dergleichen aus ihnen gebildet haben mögen. Die eigentlichen Reichstage waren aber auch ſchon früher, namentlich im Fränkiſchen Reiche, und hießen nicht Synoden. So aber wurden jene vermiſchten Verſammlungen genannt, auf welchen dann freilich auch Dinge vorkamen, die auf Reichstagen gleichfalls vorzukommen pflegten. Die Verſammlung von Paris im Jahre 615. nennt der König Chlotar II. ſelbſt in dem Edict, worinn er ihre Beſchlüſſe beſtätigte, ein Synodal-Concilium, ohngeachtet auch weltliche Optimaten dabei waren 446). Auf der achten Synode von Toledo ſitzen auſſer den Biſchöffen ſechszehn Comites und Hofleute und unterſchreiben mit und doch überſchreibt der König den ihr übergebenen Aufſatz ſo: den ehrwürdigſten Vätern, welche auf dieſem heiligen Synodus ſitzen. Es

446) Manſi X. p. 546. quicunque hanc deliberationem, quam cum pontificibus vel tam magnis viris optimatibus aut fidelibus noſtris in Synodali Concilio inſtituimus, temerare praeſumſerit, in ipſum capitali ſententia judicetur.

Es wurden in dieſer Verſammlung beides kirchliche und bürgerliche Geſetze gegeben, auch die letzten erhielten ein biſchöffliches oder kirchliches Anſehen 447) und auch auf ihre Uebertretung wurde der Bann geſetzt. Auf der Synode zu Berghamſted im Angelſächſiſchen Reiche war auch der König ſamt den Großen gegenwärtig, die geiſtlichen und weltlichen Oberen vereinigten ſich und dictirten nicht nur kirchliche, ſondern auch bürgerliche Strafen. Im 17. Canon ſteht der Biſchoff vor dem Könige. Wie konnte es nach allem dieſem anders geſchehen, als daß die kirchliche Sitten- und Rechtslehre den gröſten Einfluß auf die bürgerliche Geſetzgebung und Verfaſſung erhielt?

Zwar dictirten auch die weltlichen Regenten zuweilen Geſetze für die Kirche und ihre Vorſteher, und keiner iſt deshalb ſo berühmt geworden, als Juſtinianus. Allein ſie thaten darinn gewöhnlich nichts anders, als daß ſie das, was ſchon vorher durch Canones beſchloſſen war, wiederholten, anwandten, vollzogen oder nach der Analogie derſelben verfuhren. Die Kirche zu beſchränken und zu bedrücken, war dabey ihre Abſicht gar nicht, ſondern eher ſie zu beſchützen und zu befeſtigen. Namentlich hat der angeführte Kaiſer der Kirche, ihren Geſetzen und Vorſtehern immer die gröſte Verehrung bewieſen. Was durch die Canones ſchon verboten und mit Kirchenſtrafen belegt war, belegte er zum Theil auch mit bürgerlichen Strafen z. E. die Ehe des Cle-

447) Episcopalem reverentiam.

Clerus. Aus dieſer Veranlaſſung ſtellte er in ſeinem Geſetzbuche den allgemeinen Grundſatz auf, daß die heiligen Canones auch vermöge ſeiner Geſeze eine geſetzliche Kraft haben ſollen 448).

Auf die beſchriebene Weiſe entſtand überall, wo ſich das Chriſtenthum verbreitete, eine wechſelſeitige Durchdringung der kirchlichen und bürgerlichen Geſetzgebung, wobei aber die erſte die Oberhand hatte. Es war eine Verfaſſung, ähnlich der Jüdiſchen, wie ſie im Moſaiſchen Geſetzbuche feſtgeſtellt iſt, die Moral der Bibel und der Kirche trat als bürgerliche Geſetzgebung hervor.

Die Verordnungen der Kirche in moraliſcher Hinſicht ſollen jetzt nach einer gewiſſen Ordnung der Materien und, ſo weit es möglich iſt, in einer hiſtoriſchen Entwicklung dargeſtellt werden. Die Canones der Synoden ſind hiezu die beſten und reinſten Quellen, andere ſind dazu meiſtentheils entweder davon nur abgeleitet oder nicht zu demſelben Anſehen gelangt

448) Die merkwürdige Stelle findet ſich Cod. L. I. tit. 3. l. 45. Sacros canones non minus, quam leges, valere etiam noſtrae volunt leges: ſancimus obtinere in illis et quae ſacris viſa ſunt canonibus, perinde ac ſi civilibus inſcriptum eſſet legibus — quemadmodum ſacris canonibus prohibita ſunt talia ſic et ſecundum noſtras leges res ipſa prohibetur. Quod ſacri canones prohibent, id et nos per noſtras abolemus leges.

langt, oder haben nicht ſo viele moraliſche Beziehungen, oder ſind nicht ſo zahlreich und authentiſch. Jene wollen wir alſo zum Grunde legen, doch nicht ganz allein bei ihnen ſtehen bleiben, ſondern hie und da auch anderweitige Beſtimmungen an ſie anſchlieſſen, und zwar nicht überall — denn dies gehört hieher nicht und würde ein beſonderes Werk erfordern — doch bei den wichtigſten Puncten auch zeigen, wie die Verordnungen der Kirche auf die bürgerliche Geſetzgebung Einfluß gehabt haben. Was die Beſtimmungen der Synoden über die allgemeinen moraliſchen Lehren z. E. von der Sünde, Beſſerung, Freiheit betrifft, ſo reden wir hier abſichtlich nicht von denſelben. Es ſind keine Verordnungen, keine Canones, welche unmittelbar für das Leben gelten ſollten, ſondern dogmatiſche Beſtimmungen, zudem ſind ihrer eben nicht viele, und von dieſen wird beſſer bei der Moral der Häretiker, welche zu denſelben Veranlaſſung gaben, die Rede werden können.

Die Canones der Synoden ſind entweder ſchlechthin Vorſchriften für das Leben und Verhalten der Chriſten, oder ſie beſtimmen die verſchiedenen Kirchenſtrafen, die Pönitenzen d. i. die öffentliche und Privat-Büſſungen für gewiſſe Sünden und Verbrechen, den Kirchenbann, die Bedingungen der Wiederaufnahme. Die Strafen, welche ſie dictiren, ſind theils ſchärfer, theils gelinder, theils länger, theils kürzer, im Ganzen wuchs ihre Strenge und Dauer in unſerer Periode und ſtieg höher, als in der vor-

vorhergehenden, wiewohl ſie nach und nach viel von ihrer Oeffentlichkeit verloren. Man unterſchied viele Grade in den Sünden, doch nicht immer und überall auf dieſelbige Art. Die Anzahl der großen oder der Hauptſünden wurde nach und nach vermehrt. Man unterſchied auch immer mehr zwiſchen öffentlichen und geheimen Sünden. Die Sünden der Cleriker wurden gewöhnlich anders beſtraft, als die der Laien. Der Kirchenbann behielt nicht nur ſeine Grade, ſondern erhielt deren noch mehrere. Auch die Grade der Wiederaufnahme, das Weinen, das zuhören, das Niederknieen, das Stehen beym Altare und die Theilnehmung am Abendmale wurden, wie in der erſten Periode beibehalten 449), kamen aber doch mit der Abnahme der Publicität der Kirchenbuſſe mehr ab. Die Synoden machten auch gewiſſe Verordnungen in Anſehung der Pönitenz überhaupt, wobei ſelbſt wieder mancherlei zweifelhafte Fälle eintreten konnten. Es konnte geſchehen, daß einer die angetretene Pönitenz unterbrach und aufhob. Was war alsdann zu thun? Da wurde bald verordnet, daß ſolche Perſonen überhaupt mit gehöriger Schärfe beſtraft werden, bald, daß ſie in den großen Kirchenbann kommen, und wer nachher noch mit ihnen eſſe und umgehe, excommunicirt werden ſoll, bald, daß der Biſchoff, in deſſen Gebiet ſie leben, ſie ergreifen und in einem Kloſter Pönitenz thun laſſen ſoll, und daß ſie, wenn die Ausführung Schwierigkeiten hätte,

449) ſ. dieſe Geſch. II. 621 = 634.

hätte, ſo lange als excommunicirt angeſehen werden ſollen, bis ſie zurückkehren 450). Wenn einer während der Pönitenz aufs neue ſündigte, ſo wurde die Pönitenz entweder geſchärft oder es erfolgte die Excommunication 451). Um ſolchen Rückfällen entgegen zu wirken, ordnete man auch wohl an, daß der Biſchoff oder Presbyter, ehe er die Pönitenz zugebe, dem Büſſenden, wenn es ein Mann ſey, die Haare ſcheere, wenn es aber eine Frauensperſon ſey, ſie das Kleid wechſeln oder das Bußkleid anlegen laſſe 452). Denjenigen, welche in der Pönitenz waren, wurde gewöhnlich auch auferlegt, ſich des ehlichen Beiſchlafs zu enthalten, daher wurde verordnet, daß verheiratheten Perſonen nur mit Beiſtimmung ihrer Gatten die Pönitenz bewilligt werden ſollte 453). Wenn einer einmal Kirchenbuße gethan hatte und wieder aufgenommen war, ſo hatte jene weiter keine Folge für ihn, als daß er nie ein geiſtliches Amt erhalten konnte, ausgenommen im Nothfalle das Amt eines Oſtiarius oder Lector 454). Die Chriſten ſuchten die Pönitenzen, von deren Nothwendigkeit ſie zwar überzeugt, welche ihnen aber auch läſtig waren, oft durch etwas Anderes zu erſetzen. Bald wandten ſie ſich, wenn ſie geſündiget hatten, an den Prie-

ſter,

450) Andegav. c. 5. Aurel. I. c. 11. Tolet. VI. c. 7.

451) Arelat. II. c. 21.

452) Tolet. III. c. 11. 12.

453) Arelat. II. c. 22.

454) Siric. Decret. c. 14. Tolet. I. c. 4. Epaon. c. 3.

ſter, und verlangten von ihm die Ausſöhnung mit der Kirche, bald wollten ſie durch Allmoſen die Pönitenzen aufheben oder wenigſtens mildern, bald wollten ſie dieſelbe durch andere abthun laſſen, die an ihrer Stelle faſten, beten, Pſalmen ſingen, Allmoſen geben ſollten. Die Synoden erklärten ſich wider alles dieſes 455), doch wurden ſie nach und nach ſelbſt, jedoch mit gewiſſen Einſchränkungen, wenigſtens in den beiden erſten Puncten gelinder.

Obgleich das Chriſtenthum in dieſer Periode nach und nach herrſchend und ſiegreich wurde, ſo gab es doch noch Chriſtenverfolgungen, welche zum Abfall reizen und verleiten konnten. Julianus drückte die Chriſten auf eine feine Art und ſuchte ſie zur Apoſtaſie zu bringen. Dit Angelſachſen ſuchten in Britannien Anfangs das Chriſtenthum gänzlich auszurotten. Der Gothiſche König Athanarich ließ eine große Anzahl ſeiner chriſtlichen Unterthanen hinrichten. In Perſien waren die Chriſtenverfolgungen äuſſerſt hartnäckig und grauſam. Schon Muhamed fieng in den letztern Zeiten ſeines Lebens an, gewaltſame Maasregeln anzuwenden, um die Chriſten zum Islamismus zu bekehren, noch weit mehr thaten es die Chalifen, welche in den vielen von ihnen eroberten Ländern die Chriſten durch Verfolgungen und Beſchränkungen auf alle Weiſe in Verſuchung ſetzten, ihren Glauben zu verleugnen. In unſerer ganzen Periode waren immer noch viele chriſt-

455) Tolet. III. c. 11. Cloveshov. c. 26. 27.

chriſtliche Völker mit Heiden und Nichtchriſten umgeben, deren gottesdienſtliche Gebräuche und Anſtalten verführeriſch für ſie waren. Unter den bekehrten Völkern hatten viele ſelbſt einen eingewurzelten und angewohnten Hang, ihre alten heidniſchen Gebräuche beizubehalten, ſie mit dem Chriſtenthum zu verbinden und in daſſelbe zu verſetzen, oder auch wohl gar ſich nur äuſſerlich und ſcheinbar zu demſelben zu bekennen und heimlich Heiden zu bleiben, welches Alles nach dem herrſchenden Glauben baarer Abfall war. Kein Wunder alſo, daß die Synoden Canones genug machten, um Kirchenſtrafen für die Abgefallenen zu beſtimmen, und um das Heidenthum gänzlich auszurotten.

Die Canones wider die Abgefallenen richten ſich in der Beſtimmung der Strafen theils nach dem Stande, theils nach dem Grade der Schuld und den Umſtänden, unter welchen der Abfall geſchah. Beſonders merkwürdig ſind inſofern verſchiedene Verordnungen der Synode von Ancyra. Die Presbyteri, welche in der Verfolgung den Götzen geopfert, darauf aber wieder den chriſtlichen Glaube bekannt, und ſich der Verfolgung aufs neue ausgeſetzt haben, und zwar aufrichtig, ohne Verſtellung und Verabredung, nicht bloß zum Scheine, ſollen noch die Ehre und das Recht haben, in der Kirche neben dem Biſchoffe zu ſitzen, nicht aber irgend eine prieſterliche Handlung verrichten, predigen und Abendmahl austheilen. Die Diakoni, welche das Gleiche thun, ſollen zwar anderweitige Ehre haben, ſich aber aller Diakonengeſchäfte enthalten,

ten, Brod und Wein nicht mehr umherreichen oder etwas in der Kirche ausrufen; doch ſollen ihnen die Biſchöffe etwas mehr einräumen dürfen, wenn ſie an ihnen wahre Reue bemerken. Katechumenen, welche vor der Taufe geopfert haben und nachher getauft worden ſind, ſollen noch Geiſtliche werden können, weil ſie durch die Taufe abgewaſchen worden ſind, ſollen übrigens auf drei Jahre unter die Zuhörenden verſetzt werden. Für vollkommen unſchuldig ſollen die Chriſten gehalten werden, welchen man mit Gewalt Weihrauch in die Hand, Opferfleiſch in den Mund gab; doch ſollen ſie ihren Schmerz darüber bezeugen. Diejenigen, welche zuerſt aus Zwang geopfert, darauf auch an der Opfermahlzeit im Tempel Antheil genommen, ein neues feſtliches Kleid dazu angezogen und von allen Speiſen gegeſſen haben, ſollen 1 Jahr unter den Hörenden, 2. Jahre unter den Knieenden ſeyn, 2. Jahr nur an den Gebeten Antheil nehmen und darauf wieder aufgenommen werden. Sind ſie aber im Trauerkleide gegenwärtig geweſen, haben ſie zwar gegeſſen, aber bei der Mahlzeit immer geweint, ſo können ſie nach 3 Jahren des Niederknieens ohne Oblation wieder aufgenommen werden. Haben ſie gar nicht gegeſſen, ſo ſollen ſie nur zwei Jahre knieen, 1 Jahr keine Oblation bringen und nach 3 Jahren wieder aufgenommen werden; doch ſollen die Biſchöffe das Recht haben, nach genauer Unterſuchung der Aufführung vor, zu und nach der Zeit der Verfolgung Nachſicht und Gnade zu beweiſen, und die Dauer der Pönitenz abzukürzen, oder zu verlängern. Diejenigen, welche auf

eine

eine ſimple Drohung der Todesſtrafe, des Verluſts ihrer Güter oder des Exils geopfert haben, und jezt, aus Veranlaſſung der Synode, kamen, um Pönitenz zu thun, ſollen bis zum Oſterfeſt bloß Zuhörer ſeyn, 3 Jahre knieen, nach 2 andern Jahre communiciren, ohne eine Oblation darzubringen, und die ganze Pönitenz ſoll 6 Jahr dauern; denjenigen, welche die Pönitenz ſchon vor der Synode angefangen haben, wird das Sexennium von da an gerechnet; ſind ſie in Todesgefahr, ſo ſollen ſie früher wieder aufgenommen werden. Diejenigen, welche zwar bei einem heidniſchen Feſte und an einem heidniſchen Orte geſpeiſt, aber ihre eigenen Speiſen herbeigebracht, und gegeſſen haben, ſollen, nachdem ſie zwei Jahre unter den Knieenden geweſen, wieder aufgenommen werden. Diejenigen, welche aus Zwang zwei- oder dreimal geopfert haben, ſollen vier Jahre knieen, zwei Jahre keine Oblation bringen, und im ſiebenten wieder aufgenommen werde. Diejenigen, welche auch andere zum Abfall gezwungen haben, oder die Urſache wurden, daß andere ſie dazu zwangen, ſollen 3 Jahre Zuhörer ſeyn, 6 Jahr knieen, 1 Jahr keine Oblation bringen, und im Ganzen 10 Jahr in der Pönitenz bleiben. Diejenigen endlich, welche ohne Noth, ohne Verluſt ihrer Güter, ohne Gefahr abgefallen ſind, ſollen, wenn ſie ihre Sünden aufrichtig bereuen, 3 Jahr Zuhörer, 7 Jahr Knieende ſeyn, 2 Jahr bei dem Gebete keine Oblation bringen 456). Die Synode erklärt hier, daß ſie Menſchenliebe gegen ſolche Abgefallene beweiſe,

456) Ancyr. can. 1-12.

weiſe, ohnerachtet ſie deſſen nicht würdig ſeyen. Ihre Canones ſind zwar überhaupt ſehr ſtrenge, doch nicht in dem Grade, als manche Verordnungen gegen die Abgefallenen aus der vorhergehenden Periode, auch ſind die Grade der Schuld genau nach den Umſtänden abgemeſſen. Baſilius der Große iſt ſchon ſtrenger. Er beſtimmt, daß diejenigen, welche Chriſtum verleugnet haben, es ihr ganzes Leben hindurch beweinen und Buße thun, und daß ihnen erſt kurz vor dem Tode im Vertrauen auf die göttliche Gnade das Sacrament ertheilt werde. Er rechnet dahin namentlich alle, welche bei dem Einfalle der Barbaren heidniſche Eide geſchworen, und heidniſches Opferfleiſch gegeſſen haben, und läßt nur für diejenigen, welche Gewalt gelitten haben, und den Schmerz nicht ertragen konnten, einige Milderung eintreten 457). Die Synode von Ancyra beſtimmt genau die Art und Weiſe der Pönitenz und das ſtuffenweiſe Fortſchreiten zur Wiederaufnahme, und wir haben dies abſichtlich als Beyſpiel des Verfahrens zu damaliger Zeit angeführt, in der Folge würde dies ohne ermüdende Wiederhohlungen nicht geſchehen können, doch muß hier auch bemerkt werden, daß ſpäterhin die Grade der Pönitenzen nicht mehr ſo oft und ſo genau beſtimmt wurden. Die Synoden verboten entweder nur gewiſſe Handlungen und überließen die Kirchenſtrafe dem Biſchoffe, oder ſie dictirten ſchlechthin die Excommunication oder ihre Grade, und ließen den Biſchoff das Nähere beſtimmen.

So

457) Epp. can. 73. 81.

So ſtrenge man die Abgefallenen beſtrafte, ſo ſehr erhob man die Bekenner und Märtyrer. Man hat Beiſpiele von Synoden, welche anordnen, daß die Prieſter die Chriſten, welche für den wahren Glauben und die Kirche leiden, auf alle Weiſe ehren, und ihnen durch die Diakonen ihren Unterhalt reichen ſollen 458). Uebrigens wurde doch die ſchwärmeriſche Vorſtellung vom Werthe des Märtyrertods und die Leichtglaubigkeit in Anſehung der Erzählungen von Märtyrern durch die Kirchenverſammlungen ſelbſt heruntergeſtimmt. Man findet die Vorſchrift, daß diejenigen nicht als Märtyrer zu verehren ſeyen, welche ſich, angelockt durch den Ruhm der Märtyrer, ſelbſt getödtet haben oder abſichtlich haben tödten laſſen 459); man findet das Verbot, erdichtete und den Märtyrern zur Unehre gereichende Märtyrerhiſtorien in den Kirchen bekannt zu machen, und zugleich den Befehl, ſolche Schriften zu verbrennen 460).

Aber auch unter den Chriſten, welche keinen Verfolgungen ausgeſetzt waren, ſondern ſich in einem glücklichen und blühenden Zuſtande befanden, waren noch viele heidniſche Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten, Vorſtellungen übrig und wurden von ihnen oft mit chriſtlichen Lehren, Sitten und Gebräuchen vermiſcht und verſchmolzen. Die Synoden waren ſehr thätig,

458) Carthag. IV. can. 43.

459) Carthag. I. can. 2.

460) Quiniſext. can. 63.

thätig, um Einhalt zu thun und dem Heidenthum ein gänzliches Ende zu machen. Man wandte ſich zuweilen an die Kaiſer und bat ſie die Reſte des Heidenthums überall zerſtören zu laſſen [461]). Man gab den Biſchöffen die ſtrengſten Befehle, nichts Heidniſches zu dulden und ſammt den Richtern des Gebiets alles dahin gehörige aufs ſchärfſte auszuforſchen, man erklärte, daß ſie im entgegengeſetzten Falle ſelbſt des Sacrilegiums ſchuldig und in Gefahr der Excommunication ſeyen [462]). Die Kirchenverſammlungen dictirten ſelbſt für ſolche heidniſche Gewohnheiten nicht bloß Kirchenſtrafen, ſondern man hat auch Beiſpiele, daß ſie andere Strafen auflegen. Eine Synode zu Narbonne verordnet nicht nur, daß diejenige, welche ſich mit Wahrſagerei und Looſen abgeben und das Volk dadurch verführen, ſeien es Männer oder Weiber, Freie oder Sclaven oder Mägde, wo man ſie findet, öffentlich ſtark geſchlagen und ver-

461) Carthag. V. can. 15. Placuit ab imperatoribus glorioſiſſimis peti, ut reliquiae idololatriae non ſolum in ſimulacris, ſed in quibuscunque locis, vel lucis vel arboribus plane deleantur. Arcadius und Honorius erfüllten auch die Bitte, doch ließen ſie zuletzt das Zerſtören einſtellen, ut publicorum operum ornamenta ſervarentur. Baron. ad a. 399. n. 18. 20 ſq. 54 ſq.

462) Arelat. II. can. 23. Tolet. III. can. 16. Germanic. can. 5. Unusquisque episcopus in ſua parochia ſolicitudinem gerat, adjuvante graviones (Graf) ut populus Dei paganias non faciat, ſed omnes ſpurcitias gentilitatis abjiciat et reſpuat.

verkauſt, und daß das Kaufgeld den Armen gegeben werden ſoll, ſondern auch, daß alle, ſeyen es Manns- oder Weibsperſonen, welche Wahrſager und dergleichen Leute in dem Hauſe eines Gothen, Römers, Syrers, Griechen oder Juden finden, und es nicht anzeigen, von der Gemeinſchaft der Kirche ſuſpendirt werden und dem Comes der Stadt 6 Unzen bezahlen ſollen 463). Eine Kirchenverſammlung zu Toledo gebietet, daß Sclaven, welche irgend eine abgöttiſche Handlung vornehmen, geſchlagen und mit Ketten beladen ihren Herren übergeben werden ſollen. Dabei ſoll es bleiben, wenn der Herr ſich eidlich verbindlich macht, ſo etwas nicht weiter zuzugeben. Wollen die Herren dies nicht, ſo ſollen dergleichen Leute dem König übergeben werden, um ſie zu ſtrafen und in Ordnung zu bringen. Die Herren aber, welche ſolche Sclaven nicht beſtrafen wollen, ſollen in den Kirchenbann fallen und die Rechte über einen ſolchen Sclaven verlieren. Werden Freie über ſolchen Verirrungen betroffen, ſo ſollen ſie auf immer excommunicirt werden 464). Es werden aber nicht bloß im Allgemeinen den Chriſten alle heidniſche Gebräuche und Gewohnheiten unterſagt, ſondern es werden auch viele einzelne Gattungen derſelben ausdrücklich benannt. Es bedarf kaum einer Erinnerung, daß hier nicht nicht bloß an das eigentlich Römiſche Heidenthum, ſondern auch an das der Barbaren gedacht werden muß. Ich will jetzt die vornehmſten Gewohnheiten anführen, welche verboten wer-

463) Narbon. can. 14. 464) Tolet. XII. can. 11.

werden, und zum Theil auch wie ſie verboten werden. Das Anzünden von Fackeln und das Anbeten von Steinen, Quellen, Bäumen, ſo wie auch die Gelübde bei den beiden letzten, kommen mehrmals vor 465). So wird auch gewiſſer Anhänger des alten Irthums gedacht, welche den erſten Januar zu Ehren des heidniſchen Janus feiern, der zwar ein König geweſen ſey, aber nicht Gott habe ſeyn können, welche am Neujahrstage ſich in ein Kalb oder einen Hirſch vermummen und ſich Geſchenke machen 466). Eine Synode von Tours excommunicirt diejenige, welche an dem Feſte des Stuhls des Apoſtels Petrus den Todten Speiſen opfern und wenn ſie nach der Meſſe zu Hauſe kommen, zu den Irthümern der Heiden zurückkehren und nach dem Leibe Chriſti Speiſen, die den Dämonen heilig ſind, zu ſich neh-

465) Arelat. II. can. 23. Autoiſiod. can. 3. wo zugleich angeordnet wird nur in den Kirchen Gelübde zu thun. Quiniſext. can. 62. wo die Gelübde *βοτα* heißen. Tolet. XII. can. 11. Cultores idolorum, veneratores lapidum, accenſores facularum, et excolentes ſacra fontium vel arborum admonemus, ut agnoſcant, quod ipſi ſe ſpontaneae morti ſubjiciunt, qui diabolo ſacrificare videntur.

466) Turon. II. can. 22. Autoiſiod. can. I. vitula aut cervolo facere — ſtenas diabolicas obſervare. Man ſoll ſich wohl am Neujahr Geſchenke machen dürfen, doch nur wie an jedem andern Tage. Rothomag. c. 13. Si quis Kalendis Januarii aliquid fecerit, quod a paganis inventum eſt, anathema ſit. Die *Καλανδαι*, welche Quiniſext. c. 62. verboten werden, ſind ohne Zweifel eben ſo zu verſtehen.

nehmen 467). Jenes Feſt kam an die Stelle derjenigen, welches die Heiden zu Ehren der Todten feierten und Feralia nannten, und vom 20. Febr. bis zu Ende dauerte; da brachten ſie Fleiſch auf die Gräber. Die Chriſten feierten Anfangs an dieſem Tage den Märtyrertod des Petrus und Paulus, nachdem aber dies Feſt in den Junius verlegt war, ſo feierten ſie am 22. Febr. das Feſt des Stuhls Petri. Manche verbanden damit noch heidniſche Gebräuche. An demſelbigen Tage hatten die Heiden auch die Terminalia zu Ehren des Gottes Terminus gefeiert; die Steine, von welchen dieſelbige Synode redet, waren vielleicht Termini. Eine Synode zu Narbonne beſtimmt, daß die Freie, welche den Donnerſtag feiern, auf 1 Jahr aus der Gemeinſchaft der Kirche verbannt, Sclaven aber gegeiſſelt und an ihre Herren überwieſen werden, damit dieſe es nichtmehr geſtatten 468). Die Trullaniſche Kirchenverſammlung verbietet es, ſich um Weihnachten Kuchen unter dem Vorwande zu geben, daß es zu Ehren der Niederkunft und des Wochenbetts der unbefleckten Jungfrau Maria geſchehe, welche nicht in die Wochen gekommen und bei welcher er, als ſie den Logos geboren, gar nicht ſo zugegangen ſey, wie bei den Geburten anderer Weiber 469), vermuthlich war jenes Kuchenbacken

467) Turon. II. c. 22.

468) Narbon. can. 15. Ad nos pervenit, quosdam de populis catholicae fidei execrabili ritu diem quintam feriam, qui et dicitur Iovis, multos excolere et operationem non facere. —

469) Quiniſext. can. 79.

backen bei Niederkunſten ein heidniſcher Gebrauch. Diejenige, welche nach heidniſcher Weiſe auf gewiſſe Tage, auf den Mond und auf Monate halten, und von der wirkſamen Kraft gewiſſer Stunden Glück oder Unglück erwarten, werden anathematiſirt 470). Die Gewohnheit, am Neumond vor den Werkſtätten und Häuſern Holzſtöſſe zu errichten, darauf wild umherzutanzen und ſie anzuzünden, wird den Clerikern unter Strafe der Abſetzung, den Laien unter Androhung der Excommunication unterſagt 471). Gleicherweiſe werden die Brumalien, die man zur Ehre des Bachus feierte, die Zuſammenkünfte am erſten März, die Tänze im Namen der heidniſchen Götter, die heidniſche Myſterien, die Anrufungen des Namens des Bachus bei dem Preſſen in der Kelter verboten 472). Die Wahrſagerey und das Looſen wird beſonders oft angeführt und mit ſchwerer Strafe belegt, und zwar ſowohl bei denjenigen, welche es ſelbſt treiben, als auch bei ſolchen, welche ſich von andern wahrſagen und ſich zum Looſen unterrichten laſſen. Man findet das Wahrſagen aus dem Vogelfluge, aus dem Unrathe der Pferde und Ochſen, dem Nieſſen, dem Gehirne der Thiere; auch das ſogenannte Nodfyr, Niedfyr, Nothfeuer oder das durch Reiben des Holzes hervorgebrachte Feuer ſcheint eine Art von Wahrſagerey geweſen zu ſeyn. Es werden Looſe von Holz und Brod, Looſe der Heiligen, welche darin beſtanden, daß man ein

470) Rothomag. can. 13.

471) Quiniſext. c. 65.

472) Quiniſext. c. 62.

ein bibliſches Buch öffnete, und die erſten ſich darbietenden Worte zur Vorbedeutung der Zukunft machte, verboten [473]). Neben den Wahrſagern werden auch diejenigen, welche Bären und andere Thiere zum Spiele und zum Schaden der Schwächeren umherführen, die Wolkenvertreiber, die Zauberer, die Amuletenhändler genannt und diejenige, welche ſich ſolchen Leuten hingeben, einer langen Pönitenz unter-

473) Autoiſiod. c. 4. Non liceat ad ſortilegos vel ad auguria reſpicere, non ad caragios, nec ad ſortes, quas ſanctorum vocant vel quas de ligno aut de pane faciunt, aſpicere, ſed quaecunque homo facere vult, omnia in nomine domini faciat. Baſil. epp. can. 72. ο μαντεσιν εαυτον επιδȣς η τισι τοιȣτοις, τον χρονον των φονευων και αυτος επιτιμηθησεται. Aurel. I. can. 30. Si quis clericus, monachus, ſecularis divinationem vel auguria crediderit obſervanda, vel ſortes, quas mentiuntur eſſe ſanctorum quibuscunque putaverint intimandas, cum his, qui eis crediderint, ab eccleſiae communione pellantur. Narbon. c. 14. kommen divinatores, caragii, ſorticulatores, qui ſortes et divinationes faciunt et populum praevaricando ſeducunt, vor. Quiniſext. c. 61. μαντεις η οι λεγομενοι εκατονταρχαι — von welchen man ſich etwas offenbaren laſſe, και τυχην και ειμαρμενην και γενεαλογιαν κατα τȣς της πλανης ληρȣς φωνȣντες — Germanic. c. 5. ſortilegi vel divini — auguria — illi ſacrilegi ignes, quos Nedfratres (al. Niedfyr, al. Nodfyr) vocant. Append. concil. Leptin. auguria avium, equorum, boum ſtercoribus vel ſternutationes, ignis fricatus de ligno i. e. Nodfyr, cerebrum animalium,

unterworfen 474). Eine Synode zu Rouen ordnet an, man ſolle nachforſchen, ob nicht Hirten, Jäger und andere dergleichen Leute teufeliſche Zauberworte über das Brod, Kräuter und gewiſſe Binden und Riemen aus- ausſprechen, und dieſe entweder in einem Baume verbergen, oder auf Kreuzwegen hinwerfen, um ihre Thiere von der Peſt und dem Untergange zu bewahren, die der anderen aber zu verderben, und dieſe heidniſche Gewohnheiten gänzlich auszurotten 475). Noch werden abergläubiſche Speiſen, die man mit den Heiden ißt, alle öffentliche Tänze der Weiber, alle Mummereien, die Opfer für die Todte, welche man auch wohl bei den Kirchen, auf heidniſche Weiſe, unter dem Namen der heiligen Märtyrer und Bekenner brachte, verboten 476).

Die

474) Quiniſext. c. 61. beſtimmt dafür 6 Jahre Pönitenz und eben ſo **Baſilius** ep. can. 83. überhaupt für diejenigen, die heidniſche Gewohnheiten befolgen, *και εισαγοντες τινας εις τους ἑαυτων οικους επι ανευρησει φαρμακιων και καθαρσει.* Die *καθαρσις* iſt wohl das **Aufheben des Zaubers**, rompre des charmes.

475) Perſcrutandum, ſi quis ſubulcus vel bubulcus ſive venator vel ceteri hujusmodi dicat diabolica carmina ſuper panem aut ſuper herbas aut ſuper quaedam nefaria ligamenta et haec aut in arbore abſcondat aut in bivio aut trivio projiciat, ut ſua animalia liberet a peſte et clade et alterius perdat, quae omnia idololatriam eſſe nulli fideli dubium eſt, et ideo ſummopere ſunt exterminanda. Rothomag. c. 4.

476) Rhemens. c. 14. qui cum paganis ſuperſtitioſos comedunt cibos

Die bürgerlichen Geſetzgeber kamen dieſen Verordnungen der Kirche zu Hülfe. Sie machen gleichfalls Geſetze wider die Abgefallenen oder Apoſtaten. Die Römiſchen Kaiſer verſtanden darunter nicht nur ſolche, welche zum Heidenthum, ſondern auch die, welche zum Judenthum

bos, ſollen ſanft ermahnt werden, wo ſie aber nicht gehorchen, und ſich ſelbſt unter die opfernden Heiden miſchen, ſo ſollen ſie Pönitenz thun. Quinis. c. 62. Germanic. c. 5. profana ſacrificia mortuorum — hoſtiae immolatitiae, quas ſtulti homines juxta eccleſias ritu pagano faciunt ſub nomine ſanctorum martyrum vel confeſſorum, Deum vel ſanctos ſuos ad iracundiam provocantes. — Man hat einen Indiculus ſuperſtitionum et paganiarum, welcher in einer alten Sammlung von Canonen als Anhang der Synode von Leptines vorkomt, und zwar zur Norm für die Biſchöffe, um dieſe Gewohnheiten nicht zu dulden Manſi XII. 375. ſ. Es kommen darin unter andern vor: ſacrilegium ad ſepulcra mortuorum, ſacrilegium ſuper defunctos, ſacra ſylvarum, quas Nimidas vocant, ſacra Mercurii vel Jovis, filacteria et ligaturae, obſervatio pagana in foco vel in inchoatione rei alicujus, lunae defectio, quod dicunt vinceluna, tempeſtates, cornua, cocleae, ſulci circa villas, paganus curſus, quem Yrias nominant ſciſſis pannis vel calceis, ſimulacrum de conſparſa farina, ſimulacrum de pannis factis, ſimulacrum quod per campos portant, lignei pedes vel manus pagano ritu, de eo, quod credunt, quia feminae lunam comendent, quod poſſint corda hominum tollere juxta paganos. Man kann nicht mehr alle dieſe Gewohnheiten und Meinungen deutlich und mit Gewisheit erklären, einige Erläuterungen findet man aber in Sagittarii Antiquit. ethniciſmi et chriſtianiſmi Thuringici d. i. Bericht ꝛc. Jena 1685. 1. Buch 3. Kap. und in Meinders de ſtatu relig. etc. reipubl. ſub Carolo M. et Ludov. Pio. Lemgov. 1771. p. 144 ſqq.

thum und Manichäismus abſielen. Nur die erſten kommen hier in Betracht. Der erſte Kaiſer, welcher Geſetze wider ſie gab, war Theodoſius der Große. Man ſollte zwar dergleichen Geſetze früher vermuthen, allein man findet wohl eher Geſetze wider die heidniſchen Gebräuche, nicht aber wider die Apoſtaſie vom Chriſtenthum. Jener Kaiſer beſtimmte alſo, daß ſolche Apoſtaten keine Teſtamente ſollten machen dürfen, und daß ihre etwa gemachten Teſtamente ungültig ſeyn ſollten 477). Hier hatte er noch keinen Unterſchied zwiſchen Katechumenen und Glaubigen gemacht, ſpäterhin geſtand er jenen das Recht zu, wenigſtens ihren Söhnen und leiblichen Brüdern etwas zu vermachen, übrigens ſchärfte er doch zugleich das alte Geſetz, indem er nun auch verordnete, daß ſolche Abgefallene auch nichts durch ein Teſtament erben könnten 478). Valentinian der Jüngere verordnet für Apoſtaten aller Art, daß ſie alle Würden und Aemter verlieren, und ehrlos werden ſollen, und der III. daß ſolche, welche Heiden geworden, auch keine Schenkungen unter Lebenden machen und nichts verkaufen dürfen, um das Geſetz zu eludiren 479). Die vielen Geſetze der Kaiſer, durch welche unter den Heiden ſelbſt Bekenntniß und Uebung ihrer Religion gänzlich un-

477) Cod. Theodos. XVI. tit. 7. l. 1 daß dies Geſetz im Jahre 381. von Theodoſius M. gegeben worden ſey, und früher ſich kein ſolches finde, iſt in Ritters Ausgabe T. VI. p. 224. ſ. erwieſen.

478) l. c. l. 2 Das Geſetz iſt vom Jahre 383.

479) l. c. l. 5.

unterſagt, und aufgehoben wurde, gehören nicht hieher. Unter den Chriſten ſelbſt die Reſte des Heidenthums auszurotten, überlißen ſie den Synoden, Biſchöffen und Unterbeamten, welche ſich zu dieſem Zwecke mit einander vereinigten. In den Geſetzbüchern der deutſchen Nationen finden ſich manche Verordnungen, um allen heidniſchen Gewohnheiten unter den Chriſten ein Ende zu machen, welche auch wohl mit Androhung bürgerlicher Strafen begleitet ſind, zum Theil ſind es nur wiederholte Canones der Synoden 480).

Verwandt ſind die Canones, welche das Betragen der Chriſten gegen Heiden, Juden und Ketzer betreffen. In Rückſicht auf die erſten wurde natürlich jede Gemeinſchaft unterſagt, welche für den Glauben der Chriſten gefährlich werden könnte, oder eine Verleugnung deſſelben in ſich ſchloß. Die Chriſten ſollten überall keine Feſte mit den Heiden feiern, und keine Geſchenke, die ſie an und von ihren Feſten geben, annehmen 481). Die Heirathen mit Heiden

480) Capitular. Karlomanni a. 743. cap. 4. Georgiſch p. 492, Pipini a. 744. l. c. p. 1409. Edictum Theoderici regis c. 108. Si quis pagano ritu ſacrificare fuerit deprehenſus, arioli etiam atque umbrarii ſi reperti fuerint, ſub juſta aeſtimatione convicti capite puniantur, malarum artium conſcii i. e. malefici, nudati rebus omnibus, quas habere poſſunt, honeſti perpetuo damnantur exilio, humiliores capite puniendi ſunt bei Georgiſch p. 2228. Dies geht doch wohl nicht auf Heiden, ſondern auf Chriſten, welche heidniſchen Aberglauben treiben.

481) Laodic. c. 37. 39.

den wurden nicht durchaus verboten, doch diejenige, welche ſie eingegangen hatten, eine Zeitlang excommunicirt 482). Die Canones, welche die Juden betreffen, beſtimmen entweder eigentlich das Verhalten der Chriſten gegen ſie oder es ſind Gebote, und auch wohl Strafgeſetze für und gegen ſie. Zu der erſten Claſſe gehört es, wenn verordnet wird, daß niemand mit einem Juden ſpeiſen, und daß ein Laie, welcher es thäte, mit keinem Cleriker mehr ſpeiſen ſoll, daß die Ehen mit Juden nicht geſtattet ſeyn ſollen, daß kein Chriſt einem Juden dienen ſoll 483). In Spanien insbeſondere wurden viele Kirchengeſetze dieſer Art gemacht: keinem Juden ſoll man fernerhin Gewalt anthun, um ihn zum chriſtlichen Glauben zu bringen, man muß ſie nicht wider ihren Willen, ſondern freiwillig ſeelig machen; die aber ſchon vorher zum Chriſtenthum genöthiget ſind, müſſen genöthiget werden, dieſen Glauben beizubehalten, weil ſie getauft und geſalbt ſind, und das Abendmahl empfangen haben, damit nicht der göttliche Namen geläſtert und der Glauben, den ſie angenommen haben, für verächtlich gehalten werde; Laien und Cleriker ſollen ſich von Juden keine Geſchenke geben laſſen, um ſie zum Nachtheile des chriſtlichen Glaubens zu begünſtigen, und zu beſchützen 484). Den Juden

482) Arelat. I. c. 11. De puellis fidelibus, quae gentilibus junguntur, placuit ut aliquanto tempore a communione ſeparentur.

483) Epaon. c. 15. Arelat. III, c. 13. Matiscon. I. c. 15. 16. Aurel. II. c. 19. Arvern. c. 6.

484) Tolet. IV. c. 57. 58.

den ſelbſt wurde verboten, an den hohen Feſten in der heiligen Woche und am Oſtertage unter die Chriſten ſich zu miſchen, und ihrer zu ſpotten, Proſelyten zu machen, ihre chriſtliche Mägde zu heirathen, ihre chriſtliche Sclaven durch Verheißung der Freiheit zu Juden zu machen, (in welchem Falle ihre Sclaven für ſie verloren gehen und nicht frei ſeyn ſollen) die Leichname ihrer Verſtorbenen unter Anſtimmung von Liedern zu beſtatten 485). In Spanien wurden die Canones gegen die Juden immer ſtrenger, woran nicht nur der ſteigende Verfolgungsgeiſt, ſondern die Juden ſelbſt oft Schuld waren. Folgender Canon bezieht ſich vermuthlich auf geheime Juden, die nur zum Schein Chriſten geworden waren: Viele Juden, die ſchon lange Chriſten geworden ſind, haben noch Jüdiſche Gebräuche beobachtet und Menſchen beſchnitten; ſie ſollen von den chriſtlichen Prieſtern ermahnt, zurechtgewieſen und beſtraft werden; diejenigen aber, welche beſchnitten worden ſind, ſollen, wenn es Kinder ſind, von ihren Eltern getrennt, und wenn es Sclaven ſind, wegen des ihrem Körper zugefügten Unrechts freigeſprochen werden. Noch ſchärfer iſt eine andere Verordnung: der Juden Söhne und Töchter ſollen, damit ſie nicht in die Irthümer ihrer Eltern verwickelt werden, ihnen weggenommen und Klöſtern oder gottesfürchtigen chriſtlichen Männern oder Weibern

485) Aurelian. III. c. 30. Matisc. I. c. 14. ſecundum edictum bonae recordationis D. Childeberti regis per plateas aut forum quaſi inſultationis cauſa deambulandi licentia denegetur. Aurelian. IV. c. 31. Narbon. c. 9.

dern übergeben werden, damit ſie die Verehrung Gottes lernen, im wahren Glauben unterrichtet und zu beſſern Sitten gebildet werden 486). Wie ſehr aber die Juden oft durch ihre eigene Schuld ihren Zuſtand verſchlimmerten, ſieht man vorzüglich aus einem Synodalbeſchluſſe: Da die Jüdiſche Nation das Blut Jeſu vergoſſen und oft ihre Eide gebrochen, da die Juden durch ihre Verbrechen den Zuſtand der Kirche erſchüttert, den Ruin des Vaterlandes und Volks herbeiführen wollten, da ſie den katholiſchen Chriſten großen Schaden gebracht, da ſie durch eine Conſpiration die Regierung an ſich reiſſen wollten und zum Geſtändniſſe dieſer frevelhaften Abſichten gebracht worden ſind, ſo beſchließt die Synode, daß ſie auf Befehl des Königs Egican ihres ganzen Vermögens beraubt, in beſtändige Sclaverei gebracht und unter den Chriſten nach der Willkühr des Königs vertheilt werden ſollen, daß ihre Herren ihnen keine Uebung ihrer Cärimonien zugeſtehen und ihnen ihre Kinder im ſiebenten Jahre wegnehmen, um ſie chriſtlich zu erziehen und an Chriſten zu verheirathen 487). Was die Ketzer betrift, ſo verboten die Synoden die Ehe mit ihnen nicht ſchlechterdings, ſondern forderten nur, daß die Mitglieder der rechtgläubigen Kirche ihre Kinder nicht ohne Unterſchied an Ketzer verheirathen, daß man nicht mit jedem Ketzer eine Ehe eingehen, ſondern ſich eher mit ihnen verbinden ſoll, wenn ſie rechtglaubige Chriſten werden wol-

486) Tolet. IV. c. 59 60.
487) Tolet. XVII. c. 8.

wollen 488). Dagegen drangen ſie ſtrenge darauf, daß man Ketzern nicht erlauben ſoll, in die katholiſche Kirche zu treten, ſo lang ſie bei der Ketzerei beharren, daß rechtglaubige Chriſten nicht in die Kirchen und auf die Märtyrerkirchhöfe der Ketzer gehen, um zu beten, daß ſie ihren Seegen nicht annehmen, welcher vielmehr ein Fluch ſey, daß ſie mit Ketzern nicht beten, ſingen und eſſen ſollen 489).

Die Kaiſer Conſtantinus der Große, Conſtantius, Valentinian der ältere und jüngere, Theodoſius der Große und Arcadius gaben eine Reihe von Geſetzen in Beziehung auf die Juden, um die Canones der Synoden theils bürgerlich zu machen, theils auf andere Weiſe zu unterſtützen. Sie verboten namentlich die Heirathen zwiſchen Juden und Chriſten, ſie dictirten Strafen für diejenigen, welche aus Chriſten Juden wurden, ſie unterſagten jüdiſchen Vätern, ihre Kinder wegen Uebertritts zum Chriſtenthum zu enterben, ſie erlaubten den Juden nicht, chriſtliche Sclaven zu haben, Chriſten zu beſchneiden und irgend etwas zu unternehmen, was zur Verſpottung oder Geringſchätzung der chriſtlichen Religion beitragen konnte 490). Uebrigens duldeten ſie auch

488) Laodic. c. 10. 31. Andegav. c. 67.

489) Laodic. c. 6. 9. 32. 33. 34. Carthag. IV. c. 72. Epaon. c. 15. Si ſuperioris loci clericus haeretici cujuscunque clerici convivio interfuerit, anni ſpatio pacem eccleſiae non habebit. Quod juniores clerici ſi praeſumpſerint, vapulabunt.

490) Cod. Theodoſ. l. 6. de Judaeis l. 1. de nuptiis l. 1. ad leg. Julian.

auch nicht, die Juden, wenn ſie ſich ruhig verhielten, und die Geſetze beobachteten, auf irgend eine Art zu beunruhigen, zu kränken, zu beſchimpfen, zu berauben, Gewaltthätigkeiten gegen ſie auszuüben, ſie in ihrem Cultus zu ſtören 491). In den Geſetzbüchern der deutſchen Nationen finden wir theils gleiche, theils noch ſtrengere Verordnungen wider die Juden, welche gröſtentheils durch Synoden veranlaßt wurden, und mit welchen es zum Theil darauf angeſehen war, ſie in dem Schooß der katholiſchen Kirche zu bringen. Beſonders merkwürdig ſind die Beſtimmungen des Geſetzbuchs der Weſtgothen: die Juden ſollten ihr Paſcha, ihren Sabbat und andere Feſte nicht mehr feiern, keine Trauungen mehr nach ihrem Geſetze vornehmen, nicht beſchneiden und ſich beſchneiden laſſen, keinen Unterſchied mehr zwiſchen reinen und unreinen Speiſen machen, weil alles dies dem Chriſtenthum widerſpreche, und in einem chriſtlichen Staate nicht geduldet werden dürfe; die Strafe der Uebertretung ſollte Verbrennung, Steinigung, Confiſcation der Güter, Verluſt der Freiheit ſeyn, Juden ſollten auch keinen chriſtlichen Sclaven haben, und wenn ſie ihn beſchnitten, ſollte er frei ſeyn, ihr Vermögen an den Fiſcus fallen, Jüdiſche Sclaven und Sclavinnen ſollten, ſobald ſie Chriſten würden, frei ſeyn 492).

Am

lian. de adulter. — de Judaeis l. 1. 7. de apoſtat. l. 7. de Judaeis l. 28. 22. 18. 21. Cod. Juſtin. L. 1. tit. 9. l. 6. 7. 11. 16.

491) Cod. Theod. l. 21. 26. 11. de Judaeis l. 24. de Pagan. — Cod. Iuſtin. L. 1. tit. 9. l. 3. 4. 14.

492) Lex Viſigoth. XII. tit. 2. l. 5-8. 11-16. tit. l. 4. 5. 12. Georgiſch p. 2154 ſqq.

Am meiſte Geſetze wurden von den Kaiſern wider die Ketzer gegeben. Die Biſchöffe und die Synoden erſuchten ſie nicht nur oft darum, diejenige, welche die Kirche verdammt habe, auch durch Geſetze zu verfolgen und zu beſtrafen, ſondern die Kaiſer ſelbſt hielten es auch oft für ganz natürlich und pflichtmäßig, ſie wollten ihren Eifer für den reinen Glauben dadurch beweiſen und ſich ſelbſt hohe Ehre dadurch erwerben, daß ſie dieſe Verbrecher durch Geſetze und Strafen ſchreckten, und auch wohl aus dem Wege räumten: denn als Verbrecher gegen Gott, gegen die Kirche, gegen die Sicherheit und Wohlfart des Staats, als ſchlechte, gottloſe Leute, welche Fluch und Unſeegen über die Länder bringen, und keine gute Bürger ſeyn können, wurden ſie immer mehr und allgemeiner betrachtet. Sie heiſſen daher in den Geſetzen ſelbſt *Hartnäckige, Thoren, Wahnſinnige, Wüthende, Gott und Menſchen Verhaßte, Unreine, Treuloſe, Verkehrte, Unheilige*, und ihre Lehre wird *verbrecheriſch* und *verrucht* genannt. Theils die Ketzer überhaupt, theils einzelne Secten derſelben, wurden für infam erklärt, nicht als Römiſche Bürger betrachtet und behandelt, ſollten keine Aemter und Würden im Staate bekleiden, keine Teſtamente zum Vortheile ihrer Genoſſen machen und nicht erben, keine Schenkungen machen und annehmen, keine Contracte ſchlieſſen, nicht kaufen und verkaufen dürfen, ſie ſollten mit Geldſtrafen belegt, exilirt, deporz

portirt, ihre Güter beraubt werden 493). Es kommt zwar kein Geſetz vor, welches im Allgemeinen auf die Ketzerei die Todesſtrafe ſetzte, doch wurde ſie in gewiſſen einzelnen Fällen gedroht und dictirt 494). Daß den Ketzern verboten wurde, Verſammlungen zu halten, zu lehren, zu predigen, zu ordiniren, daß ihre Cleriker nicht die Rechte der katholiſchen genoſſen, kann man von ſelbſt vermuthen; zuletzt erlaubte man den Katholikern ſelbſt ihre Verſammlungen zu zerſtreuen. Das Weſtgothiſche Geſetzbuch beſtimmt für Häretiker Verluſt der Aemter und Güter, und Landesverweiſung 495).

Wider Schauſpiele aller Art erklärten ſich die Kirchenväter in der erſten und zweiten Periode, ſehr oft und nachdrücklich, theils weil ſie mit der heidniſchen Abgötterei in Verbindung ſtanden, theils weil ſie Unſittliches in ſich faßten und darſtellten und zu Unſittlichkeiten reizten, und auf jede Weiſe mit dem Chriſtenthum ſtreiten. Sie konnten mit ihren Ermahnungen und Warnungen noch eher bei den Chriſten durchdringen, ſo lange die Kirche im Drucke war und die Chriſten ſelbſt unter den Verfolgungen zum Haſſe gegen Alles Heidniſche geneigt waren. Nachdem aber das Chriſtenthum ſelbſt

493) Cod. Theodoſian. L. XVI. tit. 5. und Cod. Iuſtin. L. I. tit. 5. ſind dieſe Geſetze zerſtreut.

494) Godefroi Cod. Theod. T. VI. p. 121. hat dieſe Geſetze zuſammengeſtellt.

495) L. XII. tit. 2. c. 2. tit. 3. c. 4.

ſelbſt zur Herrſchaft gelangt, nachdem es Staats-religion geworden war und Leute von den höchſten bis zu den niedrigſten Ständen ſich zu demſelben bekannten, ſo ging es bei dem ſo eingewurzelten und allgemein verbreiteten Hange zum Vergnügen der Schauſpiele, bei der freieren, froheren und glücklicheren Gemüthsſtimmung und Lage der Chriſten nicht, allen Schauſpielen ein Ende zu machen. Das Chriſtenthum mußte ſich als öffentliche und herrſchende Religion hierin, ſo wie in manchen anderen Stücken, nach und nach mit dem Heidenthum befreunden. Man findet zwar verſchiedene Canones der Synoden, welche theils wider Spieler, theils wider Zuſchauer gerichtet ſind. Ein paar Synoden zu Arles ſchlieſſen die Glaubigen (alſo doch wie es ſcheint nicht die Katechumenen) welche Wagenführer bei den Circusſpielen und Comödianten ſind, ſo lange ſie es bleiben, von der Gemeinſchaft der Kirche aus. Die Trullaniſche Kirchenverſammlung verbietet die Schauſpiele der Mimen, der Thierhetzen, und die Tänze auf der Bühne. Eine Synode zu Carthago verordnet, daß Kinder von Geiſtlichen und Laien keine weltliche Schauſpiele geben oder beſuchen ſollen, indem dort Blasphemieen vorkommen, ſetzt übrigens hinzu, daß Schauſpieler, wenn ſie ihren Beruf aufgeben und ſich wieder zum Herrn wenden, wieder aufgenommen werden ſollen 496). Man findet aber doch ſchon

496) Arelat. I. c. c. 4. S. II. c. 20. De agitatoribus ſive theatricis, qui fideles ſunt, placuit eos; quan-

ſchon Spuren von einer gewiſſen Nachgiebigkeit ſelbſt bei den Synoden, wie z. E. wenn verordnet wird, daß ſolche, die neu getauft ſind, ſich eine Zeitlang köſtlicher Mahlzeiten, der Schauſpiele und ihrer Weiber enthalten, und daß diejenigen, welche an einem Feſttag, mit Vernachläſſigung des Gottesdienſts, ins Schauſpiel gehen, excommunicirt werden ſollen 497).

Conſtantinus der Große verbot die blutigen Schauſpiele der Gladiatoren und zwar ſowohl ſolcher, welche freiwillig dieſen Beruf wählten, als auch derjenigen, welche zur Strafe dazu verdammt wurden 498). Das Geſetz wurde im Jahr 325 auf Zureden der Chriſten gegeben und galt nur für den Orient 499), aber wohl nur aus dem Grunde, weil der Kaiſer nicht hoffen konnte, es im ganzen Römiſchen Reiche geltend zu machen. Conſtantius verbietet daher noch, daß zu Rom Soldaten und die eine Palatiniſche Würde bekleiden, ſich zu Gladiatoren hingeben und verkaufen oder daß andere

ſie

quandiu agunt, a communione ſeparari. Quiniſext. c. 51. Carthag. III. c. 11. 35. Siric. Decretal. c. 5. Wer während der Pönitenz Schauſpiele beſuche, ſoll aufs neue excommunicirt werden, nur an den Gebeten der Glaubigen Antheil nehmen und erſt kurz vor dem Tode die Communion empfangen.

497) Carthag. IV. c. 86. 88.

498) Cod. Theodoſ. de gladiator. l. 1. ſteht L. XV. tit. 12. Cod. Iuſtin. L. XI. tit. 43.

499) Dies beweißt Gothofred. ad l. c. Cod. Theod.

ſie dazu reizen 500). Da er dieſe Spiele nicht ganz ausrotten konnte, ſo hält er vorerſt nur gewiſſe Stände davon zurück. Honorius verbot zuerſt den Gladiatoren zu Rom nur, Sclaven bei den dortigen Senatoren zu werden, damit dieſe ſie nicht zur Ausführung gefährlicher Abſichten gebrauchen könnten 501), darauf aber vertrieb er ſie insgeſammt aus Rom 502).

Schauſpiele anderer Art, namentlich die theatraliſche oder ſceniſche und gymniſche, die circenſiſche und die mit Thieren gegeben wurden, beſchränkten die Kaiſer. Sie beſtimmten, daß ſie nur an gewiſſen Orten und zu beſtimmten Zeiten, nur an den Tagen ihrer Geburt und ihres Regierungsantritts, nur vor dem Mittagseſſen, und niemals am Sonntag, Weihnachten, Epiphania, Oſtern und Pfingſten gegeben werden ſollten 503). Die Majuma, ein Schauſpiel und Feſt, welches an waſſerreichen Orten gegeben wurde, wobei man ſich wechſelſeitig ins Waſſer warff, und mancherlei Poſſen, Unanſtändigkeiten und Wollüſte trieb, wurde von den Kaiſern bald verboten, bald beſchränkt, bald wieder erlaubt 504).

Von

500) l. c. l. 2. Es kommt in dem Geſetze der Ausdruck vor gladiatorium deteſtandum nomen.

501) l. c. l. 3. und daſelbſt Godefroi.

502) Theodoret. H. E. V, 26.

503) Cod. Theod. de ſpectaculis oder L. XV. tit. 5. tot. Cod. Juſtin. L. XI. tit. 40.

504) Cod. Theod. L. XV. tit. 6. Cod. Juſtin. L. XI. tit. 45.

Von den Perſonen, welche ſich zu ſolchen öffentlichen Schauſpielen hergaben, oder dazu angehalten wurden, reden die kaiſerlichen Geſetze mit einer großen Verachtung. Sie beſchreiben ſie als unehrliche Perſonen und ihren Beruf als ſchimpflich. Sie geben zu verſtehen, daß Weibsleute aus der Hefe des Volks, und von ſchlechter Aufführung, und ihre Töchter zu dieſem Gewerbe angehalten, und genöthiget wurden. Die Verachtung gegen dieſen Stand war älter als das Chriſtenthum, allein die Theologen, Cleriker und Synoden nährten dieſelbe nicht nur, ſondern ſuchten es auch dahin bringen, daß kein Chriſt mehr ſich dieſem Stande widmete, noch dazu gezwungen werden konnte, und daß die Herrſchaft des Chriſtenthums nach und nach eine gänzliche Unterdrückung dieſes Vergnügens werden möchte.

Es wurde alſo durch Geſetze verordnet, daß wenn ein Schauſpieler oder eine Schauſpielerin in einer tödtlichen Krankheit noch Taufe und Abendmahl empfiengen, (es konnten Chriſten ſeyn, die ihre Taufe nur ſo lange verſchoben hatten) und ſie bringen das Leben davon, ſie nachher nicht wieder auf das Theater zurückgefordert werden dürfen, daß, wenn heidniſche Schauſpielerinnen ſich zum Chriſtenthum bekehren, ſie ſogleich vom Theater frei ſeyn ſollen 505). Denn

505) Cod. Theodoſ. L. XV. tit. 7. l. 4, quas conſideratio ſacratiſſimae religionis et chriſtianae legis reverentia ſuae fidei mancipavit. 8. Scenae mulier, ſi vacationem religionis nomine

Den Chriſten wurde der Umgang mit den Theatertänzern und Tänzerinnen gänzlich unterſagt 506). Theodoſius der Große verbot die ſogenannteen Fidicinas und Pſaltrias, welche ſangen und muſicirten, welche man bei Gaſtmalen und Schauſpielen gebrauchte, welche auch manche in ihren Häuſern als Sclavinnen hielten, und wider welche Kirchenväter und Synoden eiferten, gänzlich; man ſollte ſie nicht kaufen, verkaufen, unterrichten und gebrauchen 507). Juſtinian verbot nicht nur aufs ſtrengſte, irgend eine Sclavin oder freie Weibsperſon zu nöthigen, Schauſpielerin oder Theatertänzerin zu werden, ſondern er trug auch den Biſchöffen und Stadthaltern auf, ſich in vorkommenden Fällen dieſem Zwange gewaltſam zu widerſetzen, und diejenige, welche! ſich denſelben erlaubt hätten, ihrer Güter zu berauben, und ſie aus der Stadt zu vertreiben, ja er gebot, daß, wenn der Statthalter ſelbſt es mit ſolchen Leuten hielte, der Biſchoff ihm widerſtehen, und, wenn er nicht Macht genug hätte, es dem Kaiſer melden ſollte 508).

Andere Verordnungen, welche gleichfalls die Vergnügungen ſo wie die Kunſt, die Eleganz und Mode betraffen, wurden ſelbſt von den

mine poſtulavit — 9, quas ſanctiſſimae religionis et in perenne ſervandae chriſtianae legis ſecretorum reverentia ſuae fidei vindicavit.

506) l. c. l. 12. ut nulla femina nec puer thymelici conſortio imbuantur, ſi chriſtianae religionis eſſe cognoſcitur.

507) l. c. l. 10.

508) Cod. Juſtin. L. I. tit. 4. l. 33.

den Synoden, und meiſt nur von den åltern gegeben, und konnten weder von ihnen durchgeſezt, noch auch durch kaiſerliche Geſetze unterſtüzt werden. Dahin rechnen wir die Canones, daß Christen bei Hochzeiten nicht tanzen, daß ſie keine Mahlzeiten durch gemeinſchaftliches Zuſammentragen der Schüſſeln und Getrånke halten 509), daß unter Strafe der Excommunication keine Gemålde und andere Bilder, welche die Augen bezaubern, das Gemüth verderben, und die Wohlluſt entzünden, hinführo verfertiget, daß diejenige, welche ihre Haare künſtlich in einander ſchlingen, anordnen, ſchmücken, dadurch andere anlocken, und verderben, våterlich gewarnt, und belehrt werden ſollen, Eitelkeit, Tåuſchung und Betrug zu fliehen, ihre Seelen zu reinigen und mehr den inneren, als åuſſeren Menſchen zu ſchmücken, keine Zeichen teufliſcher Verkehrtheit an ſich zu tragen 510).

Die Feier des Sonntags und gewiſſer Feſttage wurde unter den Chriſten eben ſobald eingeführt, als Kirchen mit ordentlichen Verfaſſungen unter ihnen entſtanden. Daß man an ſolchen Tagen ſich gewiſſer gewöhnlicher Vergnügungen und Arbeiten enthalten müſſe, um ſich deſto ungeſtörter dem Angedenken der Begebenheiten und Lehren widmen zu können, für welche ſie geſtiftet waren, war ein ſo natürlicher Gedanke, beſonders für Judenchriſten, daß man gewiß ſehr bald darauf gekommen iſt. Ohne

509) Laodic. c. 53. 40. 55.

510) Quiniſext. c. 96. 100.

Ohne Zweifel aber war man eben ſo bald uneinig darüber, was man an dieſen Tagen thun, oder nicht thun dürfe. Hier traten die Biſchöffe, die Synoden und weltlichen Regenten ein. Wir haben ſelbſt von den lezten frühere Verordnungen übrig, als von der Kirche, wiewohl ſie dieſelbe allerdings bewirkte, und veranlaßte und in dieſem Puncte auch die Hülfe der weltlichen Macht nicht entbehren konnte. Conſtantin der Große gab ſchon im Jahre 321. deshalb zwei Geſetze; im erſten gebot er, daß am Sonntage alle Geſchäfte, auch die gerichtlichen, ruhen ſollten, ausgenommen die Feldarbeiten, welche nicht verſchoben werden können, ohne daß man ſich um eine von der göttlichen Vorſehung verliehene Gabe bringt 511), in dem andern aber gab er zu, Sclaven am Sonntage frei zu ſprechen, und loszulaſſen, weil dies eine wohlthätige Handlung ſey 512). Wir haben ſchon geſehen, daß ſpäterhin auch die Schauſpiele an dieſem Tage verboten wurden. Valentinian unterſagte ſogar alle Geſchäfte ohne Unterſchied an demſelben 513). Dieſelbigen Beſtimmungen galten auch für andere Kirchenfeſte. Die Synoden gaben nicht nur gleiche, ſondern noch ſpeciellere Verordnungen. Sie ſuchten zu verhüten, daß nicht die Sonntagsfeier in Jüdiſchen Aberglauben ausarte, und mit demſelben verwechſelt werde. Die zu Laodicea verordnet unter Strafe des Banns, daß die Chriſten am Sabbat arbeiten, am Sonntag aber ſich ſo viel mög-

511) Cod. Juſtin. L. III. tit. 12. l. 3.

512) Cod. Theodoſ. L. II. tit. 8. l. 1. de feriis.

513) de executor. l. 3. de exaction. l. 13.

möglich der Arbeit enthalten 514). Zwei Galliſche Kirchenverſammlungen erklären einſtimmig: Da das Volk überzeugt ſey, daß man am Sonntage nicht mit Pferden, Ochſen oder Wagen reiſen, noch Eſſen zubereiten und nichts thun dürfe, was die Reinlichkeit der Häuſer oder Perſonen betreffe, (was mehr jüdiſche als chriſtliche Obſervanz ſey) ſo beſchlieſſen ſie, daß, was vorhin am Sonntag erlaubt geweſen, auch erlaubt bleibe; doch ſoll man ſich der Feldarbeit enthalten, nicht pflügen, die Weinberge nicht beſorgen, nicht ſchneiden, erndten, dreſchen, zäunen, damit man deſto leichter und ungeſtörter in der Kirche zuſammenkommen und beten könne; und wenn einer dawider fehle, ſo ſoll er nicht von Laien, ſondern von Prieſtern geſtraft werden 515). Wahrſcheinlich lebten in Gallien viele Juden, von welchen die dortige Chriſten manches nachahmten und auf ihre Sonntagsfeier übertrugen. Ein paar Synoden, welche ebendaſelbſt gehalten wurden, dictiren nicht nur kirchliche, ſondern auch andere Strafen für die Uebertreter der Sonntagsgeſetze. Die eine fängt damit an, daß ſie die Gründe für die Sonntagsfeier anführt, weil nämlich dieſer Tag die Chriſten aufs neue geboren und von Sünden befreiet habe, weil er der ewige Tag der Ruhe ſey, weil die Chriſten durch dieſen Tag von der Sclaverei der Sünde los geworden ſeyen; ſie ſetzt hinzu, daß der Herr nicht verlange, den Sonntag durch körperliche Enthalt-

514) can. 29.

515) Aurel. III. c. 28. Vernens. c. 14.

haltſamkeit zu feyern, ſondern daß er Gehorſam fordere, um die Chriſten zum Himmel führen zu können. Endlich gebietet ſie, es ſolle keiner an dieſem Tage ſich mit Proceſſen beſchäftigen, und ſich in die Nothwendigkeit verſetzen, ſeinem Ochſen das Joch aufzulegen; entweihe den Sonntag ein Advokat, ſo ſoll er unwiderbringlich den Proceß verlieren, thue es ein Bauer oder Sclave, ſo ſoll er tüchtige Schläge bekommen, thue es ein Cleriker oder Mönch, ſo ſoll er 6 Monate von der Gemeinſchaft ſeiner Brüder ausgeſchloſſen werden: denn dies ſöhne Gott aus und wende Krankheiten und Unfruchtbarkeit ab 516). Die andere Synode beſchließt: jeder, Freier und Sclave, Gothe, Römer, Syrer, Grieche, Jude ſoll am Sonntag keine Arbeit verrichten, auch keine Ochſen anſpannen, ausgenommen im Nothfalle; thut es ein Freier, ſo ſoll er dem Comes der Stadt ſechs Solidos bezahlen, ein Sclave, ſo ſoll er hundert Geiſſelhiebe empfangen 517). Die angeführten Nationen bewohnten alſo damals dieſen Theil von Gallien. Die Gothen, als die Herren, ſind zuerſt genannt, die Römer ſind die alten Einwohner, die Syrer und Griechen ſind Fremde, die wegen des Handels dahin kamen. Man kann vermuthen, daß bei den beiden Synoden auch weltliche Beiſitzer waren. Man beſtrafte auch wohl Richter, die die Sonntagsgeſetze nicht achteten und etwa richterliche Geſchäfte an dieſem Tage übernahmen, mit

516) Matiscon. II. c. 1.

517) Narbon. c. 14.

mit der Excommunication 518). Man verbot unanſtändige Vergnügungen nicht nur an, ſondern ſelbſt unmittelbar vor den Kirchenfeſten. Dahin gehört es, wenn bei den Einweihungen der Baſiliken oder den Feſten der Märtyrer ein Chor von Frauensperſonen, die zur Feier herbeiſtrömten, unanſtändige und ſchmutzige Lieder ſangen 519), oder wenn man in den Tagen unmittelbar vor dem Himmelfahrtsfeſte ſich mit Spielen, Pferderennen und großen Gaſtmalen vergnügte 520).

Unter den Chriſten herrſchte von jeher eine große Achtung gegen das Menſchenleben. Die Väter erklärten jede Art von Todſchlag, ſelbſt den, welcher bei der Selbſtvertheidigung begangen

518) Rhemenſ. c. 24.

519) Cabillon. c. 19. Der Canon fängt ſo an: Beſſert man das Kleine nicht, ſo entſteht oft größeres Uebel. Er tadelt den Geſang nicht nur, weil er an ſich unanſtändig ſey, ſondern auch, weil er von den Weibern zu einer Zeit angeſtimmt werde cum aut orare debent aut clericos pſallentes audire. Er ſetzt feſt, ut ſacerdotes loci talia a ſeptis baſilicarum vel porticibus ipſarum ac etiam ab ipſis atriis vetare debeant ac arcere.

520) Cloveshov. c. 10 Der Canon bringt eine frühere Gewohnheit ins Angedenken: ſecundum morem priorum noſtrorum tres dies ante aſcenſionem domini in coelos cum jejunio usque ad horam nonam et miſſarum celebratione venerentur — cum timore et tremore, ſigno paſſionis Chriſti noſtraeque aeternae redemtionis (das Kreuz) et reliquiis ſanctorum ejus coram portatis, omnis populus genu flectendo divinam pro delictis humiliter exoret indulgentiam.

gen wird, auch die Todeſtrafen, welche die Obrigkeit vollziehen läßt, für unerlaubt. So urtheilten ſie auch vom Selbſtmorde; nur daß einige denjenigen, welchen die Jungfrauen unter Verfolgungen, um ihre Keuſchheit zu retten, begiengen, billigten und lobprieſen. Derſelbige Geiſt ſpricht ſich auch durch mehrere canoniſche Beſtimmungen unſerer Periode aus. Jeder verſuchte oder gelungene Mord wurde mit ſcharfen Kirchenſtrafen belegt, die Kirche ſuchte aber Mörder von der Todesſtrafe zu retten.

Es ſollte keine Oblation im Namen der Selbſtmörder angenommen, und ihre Leichname ſollten nicht unter Abſingung geiſtlicher Lieder beſtattet werden [521]). Diejenige aber, welche aus Verzweiflung Verſuche des Selbſtmords an ſich gemacht haben, und daran verhindert worden ſind, ſollten nach der Beſtimmung einer Spaniſchen Synode nur auf zwei Monate in die Excommunication fallen [522]). Wenn auch die Obrigkeit einen Mörder freiſprach, ſo ſollte er doch Pönitenz thun [523]). Jeder wurde für einen Mörder erklärt, der ſeinen Nächſten, ſei es im Angriffe oder der Vertheidigung, erſchlage.

521) Bracar. c. 16. Hier wird hinzugeſetzt: Similiter de his placuit, qui pro ſuis ſcelexibus puniuntur. Hingegen Aurelian. II. c. 14. beſtimmt: Oblationem defunctorum, qui in aliquo crimine fuerint interempti, recipi debere cenſemus, ſi tamen non ipſi ſibi mortem probentur propriis manibus intuliſſe.

522) Tolet. XVI. c. 4.

523) Aurelian. IV. c. 28.

ſchlage. Es wurde zwar ein Unterſchied zwiſchen dem vorſezlichen und unvorſezlichen Todſchlage gemacht, für jenen wurde die Proſtration und die Ausſchlieſſung von der Communion bis kurz vor dem Tode verordnet; man findet übrigens auch die Beſtimmung, daß, wenn ein ſolcher Mörder ſeine Sünde bereue, er 20 Jahre das Sacrament nicht genieſſen dürfe und die 4 Grade der Pönitenz durchlaufen müſſe. Aber auch der unvorſätzliche Todſchlag wurde mit einer Excommunication bald von 10, bald von 7, bald von 5 Jahren beſtraft. Vom Todſchlage im Kriege urtheilt Baſilius in ſeinen canoniſchen Schreiben ſo: die Väter haben ihn nicht für Mord erklärt, wahrſcheinlich um denjenigen, welche für Keuſchheit (andere: Tugend) und Frömmigkeit kämpften, Nachſicht wiederfahren zu laſſen, doch möchte es gut ſeyn, zu rathen, daß ſie, da ſie keine reine Hände haben, drei Jahre ſich nur der Communion enthalten 524). Mütter, welche die Frucht in ihrem Leibe tödteten, mochte ſie ausgebildet oder nicht ſeyn, wurden als Mörderinnen

524) Ancyr. c. 22. 23. Baſil. epp. canon. c. 43. 8. 56. 57. 13. Im 55. Can. heißt es ſelbſt: wer Räubern entgegen gehe und ſie angreife, ſoll, wenn er ein Laie iſt, excommunicirt, wenn aber ein Cleriker, abgeſetzt werden. Rothomag. c. 12. kommt übrigens die in Vergleichnng mit andern gelinde Verordnung vor: Hat einer den andern im Zorn erſchlagen und Blut vergoſſen, ſoll der Laie 20, der Cleriker 30 Tage, der Diakonus 6 Monate, der Presbyter 1 Jahr, der Biſchoff 2 J. und 6 Monate Pönitenz thun.

nen betrachtet, und kamen nach den älteren Canonibus bis zum Tode in den Bann, nach den neueren aber nur auf 10 Jahre und auch wohl auf weniger, wenn ihre Buße rechter Art war, eben ſo ſollten diejenigen behandelt werden, welche auf dem Wege niederkamen und ihre Kinder verlieſſen, ausgenommen, wenn es ihnen unmöglich war, ihnen zu helfen 525). Späterhin und zwar im 6ten Jahrhundert findet man Verordnungen ſowohl wider Manns- und Weibsperſonen, welche die Frucht ihres Ehebruchs entweder in Mutterleibe oder nach der Geburt tödteten, als auch wider Eltern, welche ihre Kinder morden. Jene ſollen erſt nach 7 Jahren die Communion wieder empfangen, aber während ihres ganzen Lebens ſich der Reue und Demuth ergeben; ſind es Cleriker, ſo können ſie auch nach der Aufnahme keine Kirchendienſte mehr leiſten, doch bei dem Chore der Sänger ſeyn; die Giſtmiſcher ſelbſt aber können nur bei dem Tode die Communion empfangen 526). Den Eltern wird zu Gemüthe geführt, daß ihr Verbrechen ſo groß ſey, daß es die Ohren der verſammelten Prieſter faſt nicht aushalten können, daß, wenn ſie nicht viele Kinder haben wollen, ſie ſich eher des Beiſchlafs enthalten ſollen, daß ihr Verbrechen doppelt ſey, indem ſie durch Ermordung ihrer Kinder verrathen, daß ſie bloß um der Wolluſt willen in der Ehe leben. Den Biſchöffen wird von der Synode aufgetragen, dieſe Verbrechen, welche die weltlichen

525) Ancyr. c. 21. Baſil. epp. can. 2. 33. 52.

526) Hirid. c. 2.

chen Richter, auf Befehl des Königs unterſuchen und beſtrafen, gleichfalls auszuforſchen und ohne die Todesſtrafe durch eine ſcharfe Kirchenzucht zu unterdrücken 527).

Das Recht der Aſyle wurde mit deswegen geltend gemacht, damit die Kirche Verbrecher, welche die Todesſtrafe zu befürchten hatten, davon befreien könnte. Doch hatte es noch andere Veranlaſſungen und Zwecke. Da ſchon vorher Verbrecher bei den Statüen der Kaiſer und in den heidniſchen Tempeln eine Zuflucht finden konnten, ſo war nichts natürlicher, als daß, nachdem das Chriſtenthum herrſchende Religion geworden war, gleiches Recht für die chriſtlichen Tempel erwartet, gefordert, bewilliget und ausgeübt wurde. Und da die Kirche ohnehin ſeit dieſer Zeit ſogleich Einfluß auf die Gerechtigkeitspflege gewann, ſo war voraus zu vermuthen, daß ſie ihn auch durch die von ihr eröffneten Freiſtätten gewinnen und ſuchen, und auf die Criminaljuſtiz ausdehnen würde. Sie konnte auf dieſe Weiſe manches abändern, was in der bürgerlichen Geſetzgebung ihren Grundſätzen zuwider war, die Verbrecher zugleich unter ihre heilende und züchtigende Hand nehmen, und manche Ungerechtigkeiten verhindern. Sie kam zwar dadurch oft in Colliſion mit der weltlichen Macht, und mußte ſich ihr Recht bald ſchmälern, bald nehmen laſſen, ſetzte es aber doch nach und nach glücklich durch und brachte es ſo weit, daß die Regenten ſelbſt ſie darin ſchützten.

527) Tolet. III. c. 17.

ten. Die Synoden forderten es nicht nur, als ein Recht, welches der Kirche, als dem Staate Gottes auf Erden, zukomme 528), ſondern beſtimmten auch, wie es damit gehalten werden ſolle: Sie verordneten unter Androhung von Kirchenſtrafen, daß niemand einen, der in die Kirche ſeine Zuflucht genommen, mit Gewalt herausnehmen ſoll. Keineswegs aber wollten ſie, daß die Kirche Verbrecher, die zu ihr fliehen, der weltlichen Obrigkeit gänzlich entziehe, und ſie von aller Strafe befreie. Vielmehr ſollten die Vorſteher derſelben nur Fürbitten für ſie einlegen, und nach Befinden der Umſtände eine Milderung ihrer Strafe bewirken, ſie nicht eher zurückgeben, als ſie denjenigen, welche ſie empfangen, einen Eid abgenommen haben, daß ſie ſolchen Verbrechern an Leib und Leben keinen Schaden thun, ſie nicht foltern, verſtümmeln, tödten wollen; ſie ſollten dergleichen Verbrecher Pönitenz thun laſſen, ſie in vorkommenden Fällen anhalten, den Beleidigten Genugthuung zu leiſten, und Ausſöhnungen verſuchen. Demjenigen, der überwieſen wurde, den angeführten Eid gebrochen zu haben, beſtimmten übrigens die Synoden den großen Kirchenbann 529). Sie gaben auch für beſondere Fälle Verhaltungsregeln an, z. B. wenn ein Ent-

528) Matiscon. II. c. 8. Si mundani principes ſuis legibus cenſuerint, ut quicunque ad eorum ſtatuas fugerit illaeſus habeatur, quanto magis hi permanere debent indemnati, qui patrocinia immortalis regni et caeleſtis adepti ſunt.

529) Arauſiac. c. 5. Arelat. II. c. 30 I. c. 1. Aurelian. IV. c. 21. Rhemenſ. c. 7. Matiscon. II. 8.

Entführer mit der Entführten in die Kirche flieht, und ſie entehrt iſt, ſo ſoll ſie ſogleich befreit werden, und der Entführer Sclave werden, oder ſich loskaufen; hat aber die Entführte einen Vater, und vor oder nach der Entführung ihre Einwilligung gegeben, ſo ſoll ſie mit Entſchuldigungen dem Vater zurückgegeben werden, und der Entführer ihm Genugthuung leiſten. Hat ſich ein Sclave wegen irgend eines Vergehens zur Kirche geflüchtet, ſo ſoll er, wenn ihm der Herr zugeſchworen hat, ſogleich in ſeinen Dienſt zurückkehren, ſtraft ihn der Herr doch, ſo ſoll er excommunicirt ſeyn; will der Sclave nach abgelegtem Schwure die Kirche nicht verlaſſen, ſo darf ihn der Herr mit Gewalt wegnehmen 530). Kein Cleriker ſoll ſeinen Sclaven, der in die Kirche flieht, herausziehen, oder geißeln; thut er es, ſo ſoll er ſo lange von dem Orte, welchen er entehrt hat, entfernt werden, bis er würdig Pönitenz gethan hat 531). Die Römiſchen Kaiſer, welche ſich zum Chriſtenthum bekannten, duldeten gleich Anfangs dieſes Recht der Aſyle, doch machten ſie, wenn auch nicht ſogleich, doch bald gewiſſe Einſchränkungen, beſtimmten, daß gewiſſe Verbrecher mit Gewalt aus den Kirchen geriſſen werden ſollen, wenn die Biſchöffe ſie nicht von ſelbſt herausgeben, hoben auch wohl das Recht auf, zulezt aber beſtätigten ſie es nicht nur, ſondern gaben ihm ſelbſt eine weitere Ausdeh=

530) Aurelian. l. c. 2. 3.

531) Ilirid. c. 8.

dehnung, als es vorher je gehabt hatte. Der jüngere Theodoſius verordnete, daß nicht bloß das Heiligthum und die Gegend des Altars, ſondern die ganze Kirche, ja nicht nur dieſe, ſondern ihr ganzes Gebiet und alle zu derſelben gehörige Umgebungen und Häuſer Aſyle ſeyn ſollten, daß niemand die dahin Geflüchtete antaſten und herausziehen ſollte, ausgenommen, wenn ſie mit Waffen dahin fliehen, und ſie auf Ermahnung der Prieſter nicht ablegen. Im Occident gebot Honorius, daß, wer ſolche Geflüchtete aus den Kirchen reiße, als Verbrecher der beleidigten Majeſtät behandelt werden ſoll 532).

Immer ſollte die Kirche Verbrecher, welche bürgerlich ſtrafbar waren, gleichfalls mit ihren Strafen belegen z. E. Diebe und Räuber 533). Die Synoden nahmen ſelbſt zuweilen keinen Anſtand, für Männer in den höchſten Staats- und Hofämtern, die ſich Eingriffe in das Eigenthumsrecht anderer erlaubter, das Anathema zu verordnen 534). Die ſchärfſten Strafen wurden für den Kirchenraub verordnet; man findet ſelbſt Beiſpiele, daß Synoden nicht bloß kirchliche,

ſon-

532) Man findet die hiehergehörigen Geſetze Cod. Theod. L. IX. tit. 45. Cod. Juſtin. L. I. tit. 12.

533. Baſil. epp. can. c. 61.

534) Matisc. II. c. 14. Einige qui lateri regis adhaerent et potentia ſaeculari inflantur, ſtreben nach fremdem Eigenthum, und vertreiben, ohne gerichtliche Verhandlungen, hülfloſe Leute von ihren Grundſtücken und Häuſern, dies ſoll fernerhin keinem erlaubt ſeyn, ut nullus miſerorum rebus ſuis per vim aut aſſentationem defraudetur.

ſondern auch andere Strafen ſetzten 535). Auch iſt es gar nicht ungewöhnlich, daß ſie, wenn ſie die Größe anderer Verbrechen bezeichnen wollen, erklären, daß ſie dem Kirchenraub gleich ſeyen. Die Juriſten und politiſche Geſetzgeber haben hierin die Principien der Kirche ſelbſt angenommen 536). Falſchen Anklägern wurde von den Kirchenverſammlungen die Excommunication, ſelbſt zuweilen bis kurz vor dem Tode zuerkannt 537).

Da die Kirche ihren Grundſatz, daß man nicht ſchwören dürfe, am wenigſten durchſetzen konnte, nachdem ſie Staatskirche geworden war, ſo gab ſie ſelbſt Geſetze über den Eid. Sie verordnete ihn zuweilen, wie wir bereits bei denjenigen geſehen haben, welchen die in die Kirche Geflüchtete zurückgegeben wurden. Sie beſtimmte für die Meineidige den Kirchenbann auf mehrere Jahre, auch wohl die Infamie 538). Sie trug den

535) Can. Patricio ep. Hybern. adſcriptus bei Manſi VI. 519. qui furatus fuerit pecuniam ab eccleſia ſancta, ubi martyres et corpora ſanctorum dormiunt, illius manus vel pes circumcidatur, aut in carcerem mettatur, aut in peregrinationem ejiciatur et reſtituat duplum et jurabit, quod non revertatur, donec impleverit poenitentiam,

536) Digeſt. L. I. tit. 8. L. XLVIII. tit. 13. dig. 1. 4. 7. 9. 10.

537) Arelat. I. c. 14. II. c. 24. Matisc. I. c. 18. beſtimmt für Cleriker die Abſetzung, für Laien die Excommunication, donec malum, quod admiſerunt, per publicam poenitentiam digna ſatisfactione component.

538) Baſil. epp. can. c. 64. auf 12 Jahre, und ſelbſt, wenn einer aus Gewalt

den Clerikern auf, diejenige, welche geſchworen haben, andern Uebels zu thun, zu ermahnen, nicht leicht zu ſchwören, bei ihrem Vorſatze nicht zu bleiben, ihren Eid zu bereuen, und ihn nicht zu halten 539). In dem Römiſchen Rechte findet man noch Spuren, daß Cleriker vom Eide diſpenſirt, aber doch auch hernach, daß ſie in gewiſſen Fällen dazu angehalten wurden 540).

Das Chriſtenthum war ſeinem Geiſte nach der Sclaverei zuwider. Die Apoſtel beſtimmen die Pflichten der Herrn gegen die Sclaven ſo, daß das Unterſcheidende und Drückende des Sclavenſtandes wegfiel. Aufheben aber konnten ſie dieſen Stand nicht. In der Kirche ſelbſt wurde es für ein hohes Verdienſt gehalten, Sclaven loszukaufen. Conſtantinus ſelbſt fand es dem Geiſte der chriſtlichen Religion gemäß, Geſetze zu geben, vermöge deren Herren ihre Sclaven in der Kirche in Gegenwart der Prieſter

walt und Nothwendigkeit den Eid nicht hielt, auf 6 Jahre l. c. 17. wenn einer jemand zu einem falſchen Zeugniß oder Meineid verleitet habe, ſoll er bis zum Tode exc. ſeyn, hi vero, qui ei in perjurio conſenſiſſe probantur, poſt ab omni teſtimonio ſunt prohibendi et ſecundum legem infamia notabuntur.

539) Baſil. l. c. c. 29.

540) Cod. Juſtin. L. I. tit. 3. l. 25. Clericus lite pulſatus, dat executori pro reſidua quantitate cautionem ſuam, cui nullum tamen inſertum erit jusjurandum, quia eccleſiaſticis regulis et canone a beatiſſimis epiſcopis antiquitus inſtituto clerici jurare prohibentur. l. c. tit. 12. l. 6. Novell. L. III. tit. I. l. 17.

ſter und der Gemeine, ohne die vor weltlichen Gerichten erforderliche Umſtändlichkeiten und Schwierigkeiten, und Biſchöffe die Sclaven der Kirche entweder gleichfalls in einer ſolchen gottesdienſtlichen Verſammlung oder auch ganz allein für ſich ſollten freiſprechen können 541). Die Kirche ſelbſt konnte die Sclaverei nicht aufheben, da ſie zu tief in die beſtehende Verfaſſungen und das Eigenthumsrecht eingriff, ſie wollte es aber auch deſto weniger, da ſie bald bei ihren

541) Cod. Juſtin. L. 1. tit. 13. Jam dudum placuit (es muß alſo ein früheres Geſetz vorhergegangen ſeyn, dieſes iſt von 316.) ut in eccleſia catholica libertatem domini ſuis famulis praeſtare poſſint, ſi ſub aſpectu plebis adſiſtentibus Chriſtianorm antiſtitibus id faciant, ut propter facti memoriam vice actorum interponatur qualiscunque ſcriptura, in qua ipſi vice teſtium ſignent, unde a vobis quoque ipſis (den Biſchöffen) non immerito dandae et relinquendae ſunt libertates, quo quisque veſtrum pacto voluerit, dummodo veſtrae voluntatis evidens appareat teſtimonium. Cod. Theod. L. IV. tit. 7. l. 1. Qui religioſa mente in eccleſiae gremio ſervulis ſuis meritam conceſſerit libertatem, eandem eodem jure donaſſe videatur, quo civitas Romana ſolemnitatibus decurſis dari conſuevit, ſed hoc duntaxat iis, qui ſub aſpectu antiſtitum dederint, placuit relaxari. Clericis autem amplius concedimus, ut, cum ſuis famulis tribuunt libertatem, ubi ſolum in conſpectu eccleſiae ac religioſi populi, plenum fructum libertatis conceſſiſſe dicantur, verum etiam cum poſtremo judicio libertates dederint ſeu quibuscunque verbis dare praeceperint, ita ut ex die publicata voluntatis ſine aliquo juris teſte vel interprete, competat directa libertas.

ihren zunehmenden Reichthümern viele Sclaven zum Eigenthum erhielt. Sobald dies geſchehen war, beſtand ſie ſtrenge auf ihren Rechten über die Sclaven. Uebrigens ſprach ſie auch ſehr viele frei, und milderte häufig durch ihre Verordnungen ihr Schickſal. Die vornehmſten Beſtimmungen der Synoden in Rückſicht auf die Sclaven laſſen ſich unter folgenden Puncten zuſammenfaſſen.

1) Man muß die Sclaven nicht lehren, unter dem Vorwande der Frömmigkeit ihre Herren zu verachten, ihren Dienſt aufzugeben und ihren Herrn nicht mit Wohlwollen und Achtung zu dienen 542).

2) Es iſt die größte Frömmigkeit, Sclaven und Gefangene loszukaufen 543).

3) Wer ſeinen Sclaven ohne Vorwiſſen des Richters tödtet, ſoll zwei Jahre lang Pönitenz thun 544). Schon Constantinus hatte, vornehmlich durch das Chriſtenthum bewogen, durch Geſetze das Schickſal der Sclaven zu erleichtern und die Herren zu einer milderen Behandlung derſelben anzuhalten geſucht 545).

4)

542) Gangr. c. 4.

543) Cabillon. c. 9. verordnet zugleich, daß man ſie, nicht auſſerhalb des Reichs Chlodowigs verkaufen ſoll, damit ſie nicht etwa ewige Sclaven werden oder in die Sclaverei der Juden gerathen.

544) Andegav. c. 62. Epaon. c. 34.

545) Cod. Theod. L. IX. tit. 12. l. 1. Juſtin. L. IX. t. 14.

4) Wer freie Perſonen zu Sclaven machen will, ſoll excommunicirt ſeyn [546]).

5) Chriſten ſollen ihre chriſtliche Sclaven nicht an Juden und Heiden verkaufen, ſondern nur im Nothfalle und nur an Chriſten; wer es doch thut, ſoll excommunicirt ſeyn, und der Kauf keine Gültigkeit haben. Wenn Juden chriſtliche Sclaven zum Judenthum bringen wollen oder martern, ſollen die Sclaven ſelbſt dem Fiscus (der Kirche) anheimfallen [547]).

6) Sclaven ſollen nicht zu Anklagen zugelaſſen werden [548]).

7) Wer es verſucht, die in der Kirche Freigeſprochene, oder die der Kirche durch ein Teſtament empfohlene Freigelaſſene wieder in die Sclaverei zu bringen oder zu ſeinen Unterthanen zu machen verſucht, ſoll von den Strafen der Kirche getroffen werden. Es iſt gottlos, die in der Kirche vorgenommene Freiſprechungen nicht zu achten. Die Kirche hat die Pflicht auf ſich, ſolche Freigelaſſene zu vertheidigen, die Vergehungen ausgenommen, für welche die Geſetze geboten haben, die den Sclaven zugeſtandene Freiheiten wieder zurückzunehmen. Da die Freigelaſſene oft nur deſto mehr von Richtern gequält werden, weil ſie den heiligen Kirchen empfohlen ſind, ſo ſollen ſie nicht bei den weltlichen Obrigkeiten, ſondern bei den biſchöff-

546) Lugdun. II. c. 3.
547) Rhemenſ. c. 11.
548) Rhemenſ. c. 15.

ſchöfflichen Gerichten angeklagt werden. Uebrigens mag der Biſchoff einen gewöhnlichen Richter oder irgend einen Laien zuziehen. Wenn einer einen von der Kirche Freigelaſſenen wegen Undankbarkeit wieder zum Sclaven machen will, ſo ſoll er dies nicht anders thun dürfen, als wenn er vor Gericht bewieſen hat, daß er ſchuldig ſey 549).

8) Die von den Biſchöffen freigeſprochene Sclaven der Kirche, ſo wie die der Kirche empfohlene Freigelaſſene, bleiben ſammt ihren Kindern und Nachkommen unter dem Schutze und der Oberherrſchaft der Kirche, welche dies von den Fürſten verlangen kann; die Kirche iſt und bleibt die Patronin ſolcher Leute, ſie ſollen ſich auch bei dem Biſchoffe ausdrücklich als Freigelaſſene der Kirche bekennen, und dieſer Gehorſam leiſten, bei jedem neuen Biſchoffe ſammt ihren Nachkommen ihre Verbindlichkeit erneuern, aufs neue Gehorſam geloben, und zwar im Angeſichte der Gemeine, auch ihre Freiſprechungsurkunden vorzeigen, ſonſt ſollen ſie wieder Sclaven werden, ihre Kinder ſollen auch nicht auſſer der Kirche, welcher ſie gehören, erzogen, und unterrichtet werden. Sie ſind aus Sclaven freigelaſſene Unterthanen der Kirche geworden. Sie dürfen aber keine ingenuos oder ingenuas hei-

ras

549) Gangr. c. 7. Arev. lat. II. c. 34. Aurelian. V. c. 7. Matiscon II. c. 7. Dieſer Canon, welcher die Anklagen der Freigelaſſenen vor die biſchöffliche Gerichte zu bringen gebietet, ſetzt hinzu: Wer dieſen Beſchluß des Stolzes beſchuldige, irreparabili damnationis ſuae ſententia feriatur.

rathen, ſonſt werden alle als Freigelaſſene der Kirche behandelt, folglich ſie und ihre Nachkommen der Kirche zu denſelben Dienſten verpflichtet, ſie können über ihr Vermögen nur zu Gunſten ihrer Kinder oder Verwandten von gleichem Stande diſponiren, d. h. wenn auch ſie Sclaven oder Freigelaſſene der Kirche ſind. Hat ein Freier eine Sclavinn oder eine Freie einen Sclaven unwiſſentlich geheirathet, ſo iſt die Ehe nichtig, ſolche Perſonen können ſich trennen und wieder heirathen 550).

9) Kein Biſchoff darf Sclaven der Kirche freiſprechen oder verſchenken, wenn er nicht die Kirche von ſeinem eigenen Vermögen durch ein Vermächtniß entſchädiget. Geſchieht dies nicht, ſo müſſen die Sclaven der Kirche zurückgegeben werden, doch nur als freigelaſſene Unterthanen der Kirche 551).

10)

550) Tolet. III. c. 6. Hispal. c. 1. 2. Rhemenſ. c. 70. Tolet. VI. c. 9. 10. IX. c. 11-16. Vermer. c. 6. 13.

551) Hispal. c. 1. 2. Den Vätern dieſer Synode war ein Etat von Sclaven vorgelegt worden, weil ein verſtorbener Biſchoff, der der Kirche nichts vermacht hatte, ſie theils freigeſprochen u. theils ſeinen Verwandten geſchenkt hatte; ſie befrugen die alten Canones und fanden, daß ſolche Schenkungen nichtig ſeyen. Humanius quam ſeverius cogitantes wollten ſie doch die zurückgegebene Sclaven noch freigelaſſene ſeyn laſſen. Tolet. c. 67. Dieſe Beſtimmungen waren jedoch neuer. Daß man früher, wenigſtens nicht überall ſo ſtrenge war, ſieht man aus Agath. c. 7 Mancipiola eccleſiae episcopi, quaſi commendata, ſideli propoſito integro eccleſiae

jure

10) Wenn Sclaven zu der Kirche, als einem Aſyl, ihre Zuflucht nehmen, ſo iſt nach Befinden der Umſtände verſchieden zu verfahren. Wenn chriſtlichen Sclaven, die im Dienſte von Juden ſtehen, von ihren Herrn etwas geboten wird, was die chriſtliche Religion verbietet, und wenn die Kirche unter Fürbitten und Entſchuldigungen ſie ſchon ausgeliefert hat, und man ſie wegen einer bereits erlaſſenen Vergehung noch ſtrafen oder ſchlagen will und ſie aufs neue zur Kirche ihre Zuflucht nehmen, ſo ſoll ſie der Prieſter nicht zurückgeben, wo nicht ein Preiß geboten und gegeben wird, welchen ſie nach einer richtigen Taxation werth ſind. Wenn Sclaven und Sclavinnen zur Kirche ihre Zuflucht nehmen, um ſich heirathen zu können, ſo ſoll ihnen dieſe Erlaubniß nicht gegeben werden; ſie ſollen den Eltern oder Herren, nach Beſchaffenheit der Perſonen und Umſtände, nach verſprochener Trennung und unter Fürbitten zurückgegeben werden, wo es alsdann den Eltern oder Herrn freiſteht, ihnen die Ehe zu erlauben oder zu verbieten. Wenn einer die Sclaven der Kirche ſtatt der ſeinigen, die zur Kirche ihre Zuflucht genommen haben, wegnimmt, ſo ſoll er in

jure poſſideant. — Sane ſi quos de ſervis eccleſiae bene meritos ſibi episcopus libertate donaverit, collatam libertatem a ſucceſſoribus placuit cuſtodiri, cum hoc quod eis manumiſſor in libertate contulerit, quod tamen jubemus viginti ſolidorum numerum et modum in terrula, vineola vel hoſpitiolo tenere. Quod amplius datum fuerit, poſt manumiſſoris mortem eccleſia revocabit.

in allen Kirchen aufs ſchärfſte verdammt wer-
den 552).

11) Die Sclaven, welche den Mönchs-
klöſtern gehören, dürfen von dem Abte nicht
freigelaſſen werden: denn es würde ungerecht
ſeyn, daß, indem die Mönche ihre tägliche Feld-
geſchäfte verrichten, ihre Sclaven die Muße
der Freiheit genießen 553).

12) Sclaven der Kirche oder der weltli-
chen Herren können nur alsdann zu Clerikern
ordinirt werden, wenn ſie und zwar von der
Kirche freigeſprochen ſind, und ſich durch Recht-
ſchaffenheit empfehlen. Die von andern als der
Kirche Freigeſprochene können nicht Cleriker wer-
den werden, wenn nicht ihr Patronus allen ſei-
nen Rechten auf ſie entſagt und ihnen den Ge-
horſam erläßt. Wenn ein Sclave in Abweſen-
heit oder ohne Wiſſen ſeines Herrn, und ſo daß
der Biſchoff weiß, es ſei ein Sclave, als Dia-
konus oder Presbyter ordinirt wird, ſo ſoll er
Cleriker bleiben, der Biſchoff aber das Doppelte
des Preiſes für ihn bezahlen; wußte aber der
Biſchoff nicht, daß es ein Sclave iſt, ſo ſollen
die, welche ihm ein Zeugniß gegeben oder um
ſeine Ordination geberen haben, die Entſchädi-
gung leiſt'n. Dies verordnete eine Synode zu
Orleans 554). Eine ſpätere ebendaſelbſt gehal-
tene

552) Aurel. III. c. 15. IV. c. 24. Arauſ. c. 6.

553) Epaon. c. 8.

554) Aurelian. III. c. 26. Rhemens. c. 73. 74. Tolet. IX. c. 11. Aurelian. I. c. 8.

tene gab folgenden Canon: Sclaven und Freigelaſſene ſoll kein Biſchoff ohne Wiſſen ihrer Herren ordiniren, geſchieht es, ſo ſoll der Ordinirte von ſeinem Herrn zurückgerufen werden, und der Ordinator, wenn erwieſen wird, daß er es wiſſentlich gethan habe, 6 Monate lang keine Meſſe leſen dürfen; iſt es ein Sclave weltlicher Herren, ſo ſoll er doch Cleriker bleiben, und ſeinem Herrn ſoweit Gehorſam leiſten, als es ſich für den geiſtlichen Stand geziemt; verlangt aber der Herr mehr von ihm und thut dieſem Stande Unrecht, ſo ſoll der Biſchoff dem Herrn zwei Sclaven für ihn bezahlen, und den ordinirten Sclaven zu ſeiner Kirche zurückzurufen das Recht haben 555).

Die abſolute Gewalt der Väter über ihre Kinder war der Römiſchen Jurisprudenz eigen. Die Kinder waren Sclaven und Leibeigene der Väter, ſie waren im Grunde unglücklicher, als die eigentlichen Sclaven, und konnten nicht ſo leicht frei werden; die Väter hatten das Recht des Lebens und Tods über ſie; weder Alter noch Rang konnten von dieſer Pflicht der kindlichen Unterwerfung befreien. Nach und nach wurden die Rechte der Väter etwas gemildert. Die Väter konnten ihre Kinder nicht länger ungeſtraft tödten, ſie wurden in dieſem Falle als Mörder behandelt 556). Das Ausſetzen der Kinder, welches im Alterthum ſo gewöhnlich war, hieng mit den Vor-

555) Aurel. V. c. 6.

556) Cod. Theod. L. IX. tit. 15. Cod. Iuſtin. L. IX. tit. 17. Digeſt. L. XLVIII. tit. 9. n. 9.

Vorſtellungen von der elterlichen Macht zuſammen, und blieb ungeſtraft; ſpäterhin wurde es von den Rechtsgelehrten und Geſetzgebern als Mord betrachtet und behandelt, und verordnet, daß ſolche Kinder denjenigen gehörten, welche ſie aufgehoben, ernährt, und erzogen hätten, und zwar, wie ſie wollten, entweder als ihre Kinder oder Sclaven, ohne daß die Eltern oder Herren das Recht hätten, ſie zurückzufordern 557). Daß die Kirche auf dieſe Beſtimmungen Einfluß hatte, iſt nicht zu bezweifeln. Zu verwundern aber iſt es, daß ſie nicht noch mehr bewirkte, und daß in den Canonen der Synoden faſt nichts darüber vorkommt 558). Das Bedeutendſte iſt noch ein Beſchluß einer Synode zu Vaiſon, welcher die ausgeſetzte Kinder betrifft. Die Leute, welche ſie aufhoben, und erzogen, pflegten beunruhiget und verleumdet zu werden, oft forderte man die Kinder von ihnen zurück; daher ſcheute man ſich, ſie aufzuheben. Die Synode erinnerte daher an die darüber vorhandene bürgerliche Geſetze, gebot, ſie zu beobachten, und ſetzte noch hinzu, daß am Sonntage der Diakonus vor dem Altare ankündigen ſolle, daß ein ausgeſetztes Kind aufgehoben worden ſey, damit, wenn jemand ſein Recht

557) Digeſt. L. XXV. tit. 3. n. 4. Necare videtur non tantum is, qui partum perfocat, ſed et is, qui abjicit et qui alimonia denegat et qui publicis locis miſericordiae cauſa exponit, quam ipſe non habet. Cod. Juſtin. L. VIII. tit. 52. l. 2. 3.

558) Gangr. c. 14. Cleriker ſollen ihre Kinder nicht emancipiren, wenn ſie ſich nicht auf ihr Alter und ihre Sitten verlaſſen können.

Recht daran beweiſe, er es in 10 Tagen erkläre; wenn es aber einer ſpäter zurückfordere, oder den Finder verleumde, ſo ſoll er die Kirchenſtrafe eines Mörders empfangen 559).

Die Kirchenverſammlungen gaben überhaupt Verordnungen zum Beſten von Unglücklichen, von Armen, Gefangenen, Kranken, Wittwen und Waiſen. Sie ſtellten mehrmals die Kirchen als Anſtalten vor, welche auch zur Unterſtützung der Armen da wären; ſie nannten diejenige, welche der Kirche gewiſſe Oblationen verweigern, oder mit Schwierigkeit geben, Mörder der Armen. Sie ſtellten es als eine Ehre vor, der Kirche Gaben für die Arme geben zu dürfen, ſie verboten, von Unterdrückern der Armen, von Excommunicirten, von Heiden ſolche Gaben anzunehmen. Sie machten es zur Pflicht, die arme Greiſe der Kirche mehr als die übrige zu ehren 560). Eine Synode zu Tours faßte den Canon ab: über denjenigen, welcher die Güter der Kirchen und Kloſter auf irgend eine Art angreiſt, ſoll als Mörder der Armen, wenn er nach dreifacher Ermahnung es nicht gut macht, in einer Verſammlung von Clerikern und Mönchen der 108. Pſalm ausgeſprochen werden, ſo daß er nicht nur excommunicirt, ſondern anathematiſirt ſterbe 561). Obgleich alle Prieſter und Glaubige zur Wohlthätigkeit gegen Arme ermahnt wurden, ſo wurde es doch den Biſchöfſen

559) Vaſens. c. 9. 10. c. 12. 13. Manſi VI. 516.

560) Carthag. IV. c. 95. 94. 83. ſynod. Patric. Aurel. I. c. 5. 16.

561) Turon. II. c. 24.

ſen ganz beſonders aufgegeben, für die Arme in der Stadt und Diöceſe Sorge zu tragen, und ihnen von der Kirche Unterhalt und Kleidung zu geben [562]). Jede Stadt und jedes Dorf werden aufgefordert, ihre armen Einwohner nach Kräften zu erhalten und ſie dadurch zu verhindern, anderswo umherzuſchweifen [563]). Man vergaß dabei nicht, Belehrungen über den wahren Werth und Zweck, ſo wie über die Art und Weiſe des Allmoſens zu ertheilen. Auf der Synode zu Cloveshoven wurden die Ausſprüche der Väter darüber vorgetragen; es wurde namentlich gelehrt, daß es auch deswegen gegeben werden müſſe, damit den Sündern, welche durch Faſten Pönitenz thun, ihre Sünden deſto eher und vollſtändiger verziehen werden, damit aber auch dieſe Sünden nicht wiederhohlt, noch auch neue begangen werden, indem man durch Allmoſen Gottes Beiſtand zur Beſſerung und Tugend erwerbe. Die Synode erklärte noch auſſerdem, daß auch gute und fromme Menſchen Allmoſen auszuſpenden haben, damit ſie dafür und für die deswegen in einem höhern Grade erhaltene Reinheit ihrer Sitten deſtomehr im andern Leben von Gott belohnt werden, daß man die Allmoſen nicht zu dem Zwecke gegeben geben müſſe, um irgend eine, auch die geringſte, Sünde deſto freier begehen zu können, daß man nicht vom Geraubten, ſondern nur von wohlerworbenem Eigenthum geben, daß man

562) Aurel. V. c. 21. Lugdun. III. c. 6. Neben den Armen werden auch die Auſſäzige angeführt.

563) Turon. II. c. 5.

man durch Allmoſen den Armen nicht zur Unmäßigkeit veranlaſſen und verleiten müſſe. Die Synode warnt auch vor dem Irthum, daß man durch Allmoſen die Satisfaction, welche man durch Faſten und dgl. leiſtet, und welche der Prieſter nach dem canoniſchen Rechte dictirt hat, vermindern oder abändern könne, und lehrt vielmehr, daß das Allmoſen dazu dienen müſſe, den Menſchen zu beſſern und die Buſſe wegen ſeiner Sünden zu erhöhen, daß man nicht das eine Gute durch ein anderes Gutes vermindern, oder zerſtören müſſe 564). Den Clerikern wurde aufgetragen, ſolche, die wegen eines Vergehens im Gefängniſſe ſitzen, alle Sonntage zu beſuchen, und für ihre Bedürfniſſe zu ſorgen, und namentlich dem Biſchoffe, ihnen durch eine getreue und fleiſſige Perſon den nöthigen Unterhalt von dem Kirchengute reichen zu laſſen 565). Da die Kirche zuweilen Gefangene loskaufte, ſo wurden auch hierüber Beſtimmungen gegeben, namentlich, daß die Biſchöffe nur im höchſten Nothfalle, und wenn gar kein anders Mittel übrig ſey, die Gefäſſe der Kirche dazu gebrauchen dürfen, und daß ſie mit den Empfehlungsſchreiben für ſolche Perſonen vorſichtig ſeyn,

564) Sie ſetzt noch hinzu: Nam bonum eſt omnino pſalmodiae inſiſtere, bonum eſt genua ſaepius veraci flectere intentione, bonum eſt eleemoſynas quotidie dare, ſed pro his non eſt abſtinentia remittenda, non eſt jejunium ſemel juxta eccleſiae regulam, ſine qua non remittuntur ulla peccata, relaxandum. Cloveshov. c. 26.

565) Aurel. V. c. 20.

Loskauffungspreiß und Datum hinzuſetzen ſollen 566). Die Sache der Wittwen und Waiſen wurde als der Sorgfalt der Kirche beſonders übergeben betrachtet; man klagte darüber, daß ſie, weil es ihnen an Vertheidigern fehle, von den Richtern oft ſehr grauſam bei den geringfügigſten Dingen behandelt werden, man beſchloß, daß die Richter ſie nicht eher verfolgen ſollen, als ſie es dem Biſchoffe, unter deſſen Schirm die Wittwen und Waiſen ſind, und in ſeiner Abweſenheit einem Archidiakonus oder Presbyter geſagt haben, um ihre Sachen in Ordnung zu bringen, daß die Richter und Kläger, wenn ſie ihnen Unrecht thun, excommunicirt ſeyn ſollen 567). Die Gaſtfreiheit wurde mehrmahls von den Synoden als eine der vornehmſten chriſtlichen Tugenden empfohlen, beſonders den Clerikern. Das Haus des Biſchoffs ſollte ohne Unterſchied der Perſonen jedermann mit Hoſpitalität aufnehmen und für Bedürftige eine Zuflucht ſeyn 568).

Auf

566) Rhemenſ. c. 22. Lugd. III. c. 2.

567) Matiscon. II. c. 12.

568) Matiscon. II. c. 11. 13. Es heißt unter andern: Volumus igitur, quod episcopalis domus, quae ad hoc Deo favente inſtituta eſt, ut ſine perſonarum acceptione omnes in hoſpitalitate recipiat, canes non habeat, ne forte hi, qui in ea miſeriarum ſuarum levamen habere confidunt, dum infeſtorum canium morſibus laniantur, detrimentum verſa vice ſuorum ſuſtineant corporum. Cuſtodienda eſt igitur episcopalis habitatio hymnis, non latratibus, operibus bonis, non morſibus

Auf keinen Gegenſtand beziehen ſich ſo viele Canones als auf den Clerus. Sie beſtimmen, was für Eigenſchaften zu dieſem Stande erfordert werden und was von demſelben ausſchlieſſe, ſie ſchärfen ihm ſeine Pflichten ein und beſtrafen die Cleriker wegen gewiſſer Laſter und Fehler, ſie geben Regeln für das ganze äuſſere Verhalten, für die Familie und die Umgebungen derſelben, ſie ſuchen eine beſtimmte und künſtliche Organiſation unter dem Stande einzuführen, ihn immer mehr zu einem höheren Stande zu erheben, ihn unabhängig und ſelbſtſtändig zu machen, ihn mit Würde zu umgeben, ihm gewiſſe Rechte zu ſichern. Wenn man auch gewiſſe Verſchiedenheiten der Beſtimmungen in verſchiedenen Gegenden und Zeiten, und nach den verſchiedenen Umſtänden und Verhältniſſen findet, ſo geht doch durch alle dieſe Canones ein gemeinſchaftlicher Geiſt, welcher im Ganzen ein guter iſt. Es ſind die ſittlichen Vorſchriften des Evangeliums für dieſen Stand, welche häufig auf den Synoden wiederhohlt und eingeſchärft werden, und was darüber hinausgeht, war vielleicht nothwendig, um dem Stande Anſehen zu verſchaffen, um ihn als das geltend zu machen, was er ſeyn wollte, um durch äuſſere Zeichen zu den Menſchen zu reden und die Cleriker ſelbſt auf dieſe Weiſe immer an ihre Würde und Beſtimmung zu erinnern, es war zum Theil eine nothwen-

dige

bus venenoſis. Ubi igitur Dei eſt aſſiduitas cantilenae, monſtrum eſt et dedecoris nota, canes ibi vel accipitres habere.

dige Folge von dem Geiſte des Zeitalters und von den äuſſeren Lagen und Verhältniſſen, unter welchen das Chriſtenthum ſich zur Kirche conſtituirte. Wenn der geiſtliche Stand als ein höherer dargeſtellt wurde, wenn manche Canones zu dem Zwecke gemacht wurden, um dies zu erkennen zu geben und durchzuſetzen, ſo lag der erſte Grund davon nicht in Herrſchſucht und Uebermuth, ſondern in der Ueberzeugung, daß das, wofür und wozu dieſer Stand da ſey, das Höhere ſey, und daß Gott ſelbſt dieſen Stand geſtiftet habe, um alle andere Stände zu unterweiſen, und durch Lehren und Thaten zum wahren Glauben, zu einem Gott wohlgefälligen Leben und zur ewigen Seeligkeit zu führen, und ſo muß man von der andern Seite nicht vergeſſen, welche ſchwere Pflichten und welche ſtrenge Strafgeſetze dieſem Stande auferlegt wurden, wie hoch er jenen Vorzug erkaufen, wie ſauer er ihn verdienen ſollte.

Die Synoden beſtimmten die Hinderniſſe, durch welche man vom Clerikat ausgeſchloſſen werde, und die Eigenſchaften, welche zu demſelben erfordert werden. Theils bezogen ſie ſich auf den Stand überhaupt, theils nur auf die höheren Grade deſſelben. Von dem Stande überhaupt wurden durch die Canones ausgeſchloſſen ſolche, die ein laſterhaftes Leben führten, ſeit ihrer Taufe eine bedeutende Sünde gethan hatten, in der Verfolgung abgefallen waren, öffentlich Pönitenz gethan und Verbrechen bekannt hatten, Advokaten, Militairs, Hofbediente geweſen ſind, eine unrechtmäßige Ehe

eingegangen hatten, geiſtliche Aemter durch unrechtmäßige Mittel ſuchen, nicht leſen und ſingen können, ſich ſelbſt verſchnitten und verſtümmelt haben 569). Gewiſſe Eigenſchaften und Handlungen ſollten nur zu den oberen Stellen eines Biſchoffs, Presbyter und Diakonus, nicht aber zu den unteren unfähig machen. Bei den Aemtern eines Subdiakonus, Akoluthus, Oſtiarius, Lector ꝛc. nahm man es nicht ſo genau. So konnte einer, der öffentliche Pönitenz gethan oder zweimal geheirathet, oder nach ſeiner Taufe Kriegsdienſte gethan hatte, im Nothfalle Thürhüter oder Vorleſer werden 570). Es wurde auch wohl beſtimmt, daß gewiſſe Gebrechen nur zu gewiſſen Verrichtungen der höheren geiſtlichen Aemter, nicht aber zu allen unfähig machen. So findet man folgende Verordnungen: Wenn ein Presbyter bekennt, vor ſeiner Beförderung fleiſchlich geſündiget zu haben, ſo ſoll er nicht adminiſtriren, aber ſeine übrigen Geſchäfte wegen ſeiner andern guten Eigenſchaften fortſetzen — ein Diakonus, der ſich in demſelben Falle befindet, ſoll Subdiakonus oder Lector werden. — Ein Presbyter, der aus Unwiſſenheit vor ſeiner Ordination eine unrechtmäßige Heirath eingegangen hat, kann zwar ſeinen Stuhl im Chore einnehmen, der übrigen Handlungen aber ſoll er ſich enthalten, genug,

569) Nicaen. c. 1. 10. Arelat. II. c. 7. Carthag. l. c. 8. Baſil. epp. can. c. 27. Carthag. IV. c. 67. 68. Decretal. Innocent. I. Manſi III. 1064. Tolet. IV. c. 54. VIII. c. 8.

570) Tolet. l. c. 2. 8. Siric. Decret. 9.

nung, daß er ſo weit Verzeihung erhält; ſeegnen darf er nicht, der um ſeine eigene Wunden beſorgt ſeyn muß, denn die Seegnung iſt eine Mittheilung der Heiligung: wer dieſe aber ſelbſt wegen des Falls ſeiner Unwiſſenheit nicht hat, wie kann er ſie andern mittheilen? Er theile auch den Leib Jeſu nicht aus; noch verrichte er irgend ein liturgiſches Geſchäft, ſondern ſey zufrieden mit dem Vorſitze und beweine ſeine Sünde der Unwiſſenheit, damit ſie ihm verziehen werde 571). Am ſchärfſten waren die Geſetze, welche die Fähigkeit zum Amte eines Presbyters und beſonders eines Episcopus betroffen. Junge, nicht lange aus dem Heidenthum bekehrte Männer, ſollten gar nicht zu dieſen Aemtern erwählt werden können. Um Biſchoff werden zu können, wurde durch die Canones noch insbeſondere gefordert, daß einer ſich durch eine ganz vorzügliche Reinheit der Sitten auszeichne, daß er nicht in Ketzerei verfallen ſey, daß er kein Leibesgebrechen an ſich habe, und daß ſein Körper auf keine Weiſe verſtümmelt ſey, daß er nicht Sclave, nicht unbekannt, nicht Laie ſey, daß er die untergeordneten geiſtlichen Aemter durchlauffen, und in jedem die durch die Canones beſtimmte Zeit verweilt habe, daß er nicht unter unter 30 Jahre alt ſey, und daß er vorher aufs genaueſte nach Character, Sitten, Sitten, Aufführung, Gelehrſamkeit und Kenntniſſen geprüft werde 572). Es war alles

da:

571) Neocaeſ. c. 9. 10. Baſil. epp. can. 27.

572) Nic. c. 2. Carth. IV. c. 1. Tolet. IV. c. 19. Sardic. c. 10.

dazu eingerichtet, nicht nur lauter würdige Subjecte für dieſen Stand zu erhalten, ſondern auch ſchon bei der Zulaſſung zu demſelben alles zu entfernen, was die Achtung gegen denſelben hätte vermindern können, und Alles herbeizuführen, was ihn als einen höhern Stand bezeichnen konnte. Man findet auch in unſerer Periode ſchon Spuren, daß Synoden Anſtalten zur moraliſchen und gelehrten Bildung junger Geiſtlichen anordneten 573).

Die Kirchenverſammlungen brachten dem Clerus überhaupt von Zeit zu Zeit die Pflichten in Erinnerung, die er ſchon nach ſeiner erſten Einſetzung auf ſich habe. Zu dieſem Zwecke wurde auf der dritten Synode zu Braga die Stelle 1 Petr. 5, 1-5. vorgeleſen. Die verſammelten Väter pflegten auch wohl die Vorſchrift zu ertheilen, daß die höheren Geiſtlichen den untergeordneten, und die Geiſtlichen überhaupt

572) Tolet XI. c. 2.

573) Merkwürdig iſt Tolet. IV. c. 24. Prona eſt omnis aetas ab adoleſcentia in malum, nihil enim incertius quam vita adoleſcentium. Ob hoc conſtituendum oportuit, ut ſi qui in clero impuberes aut adoleſcentes exiſtunt, omnes in uno conclavi atrii commorentur, ut lubricae aetatis annos non in luxuria, ſed in diſciplinis eccleſiaſticis agant, deputati probatiſſimo ſeniori, quem magiſtrum doctrinae et teſtem vitae habeant. Quodſi aliqui ex his pupilli exiſtunt, a ſacerdotali tutela foveantur, ut et vita eorum a criminibus intacta ſit et res ab injuria improborum. Qui autem his praeceptis reſultaverint, monaſteriis deputentur, ut vagantes animi et ſuperbi ſeveriori regula diſtringantur.

haupt den Laien mit dem Beiſpiele der Heiligkeit, der Kenntniſſe und der Gelehrſamkeit vorangehen müſſen 574). Von der andern Seite nahmen ſie aber auch auch gar keinen Anſtand, den Laien ſelbſt die tiefſte Ehrerbietung gegen den Clerus zur Pflicht zu machen 575).

Die Concilien führen viele Fehler, Vergehungen, Verbrechen und Laſter der Cleriker an, und beſtimmen die Strafen für dieſelbige. Bald iſt es Abſetzung und Verſtoſſung in den Laienſtand, bald iſt es Excommunication, bald beides zu-

574) Tolet. XI. c. 2.

575) Einer der ſtärkſten dahin gehörigen Canonum iſt Matiscon. II. 15. quia ordinationi ſacerdotum, annuente Deo, congruit de omnibus diſponere, et cauſis ſingulis honeſtum terminum dare, ut per hos reverentiſſimos canones et praeteritorum canonum viror ac florida germina maturis fructibus eniteſcant, ſtatuimus, ut ſi quis ſaecularium quempiam clericorum honoratorum in itinere obvium habuerit, usque ad inferiorem gradum honoris veneranter, ſicut condecet chriſtianum, illi colla ſubdat, per cujus officia et obſequia fideliſſima chriſtianitatis jura promeruit. Et ſiquidem ille ſaecularis equo vehitur, clericusque ſimiliter, ſaecularis galerum de capite auferat et clerico ſincerae ſalutationis munus adhibeat. Si vero clericus pedes graditur et ſaecularis vehitur equo ſublimis, illico ad terram defluat et debitum honorem praedicto clerico ſincerae caritatis exhibeat, ut Deus, qui vera caritas eſt, in utrisque laetetur et dilectioni ſuae utrumque adſciſcat. Qui vero haec, quae ſpiritu ſancto dictante ſancita ſunt, transgredi voluerit, ab eccleſia, quam in ſuis miniſtris dehonorat, quamdiu epiſcopus illius eccleſiae voluerit, ſuſpendatur.

zugleich, bald Degradation, bald Ausſchließung von weiterer Beförderung, bald ein Verweis, bald Einſchließen in ein Kloſter und Nahrung von Waſſer und Brod, auch wohl zuweilen Schläge. Ob ein Geiſtlicher Pönitenz thun dürfe, darüber war man zuweilen uneinig, es war conſequent, anzunehmen, daß, wenn einer, der Pönitenz gethan hatte, nicht Cleriker werden konnte, er auch als Cleriker nicht ſollte Pönitenz thun dürfen, welches auf gleiche Weiſe der Achtung des Stands ſchaden konnte 576); doch war es von jeher das Gewöhnlichere, und wurde auch ausdrücklich angeordnet 577), daß ſie Pönitenz ſollten thun können, und die Synoden legen ſie ihnen oft auf. Daß man den Clerikern dieſelbige Sünden und Laſter unterſagte, welche man auch an Laien verdammte, und daß ihnen Strafen dafür dictirt wurden, erwartet man von ſelbſt. Es kommen in den Synodalbeſchlüſſen unſerer Periode namentlich vor: der Wucher, das Ausliefern heiliger Schriften und Gefäſſe, und das Angeben der Namen der Mitbrüder in Zeiten der Verfolgung, das Verlaſſen ihrer Stellen, Unzucht, Ehebruch, Inceſt, das Baden mit Weibsperſonen, Magie, Aſtrologie, Wahrſagerei, Verfertigen von Amuleten, Fluchen, Meineid, das Entführen von Weibern, die Völlerei, Diebſtahl an der Kirche, Verfälſchung

576) Baſil. epp. can. 3. Siric. decretal. 14.

577) Araus. c. 4. poenitentia deſiderantibus clericis non neganda. Dieſer Canon wird übrigens von einigen auf die geheime Pönitenz, von andern auf eine ſolche, welche wegen anderer als Capitalverbrechen geleiſtet wurde, beſchränkt.

ſchung von Papieren, falſche Zeugniſſe, Aufruhr, Verſchwörung, Mord 578). Alles dies verdient mehr in einer Geſchichte der Sittlichkeit, welcher in dieſer Geſchichte ein beſonderer Abſchnitt beſtimmt iſt, als hier Berückſichtigung. Daß aber die Canones dieſem Stande manches unterſagen, was ſie andern Ständen nicht verbieten, daß ſie für manches bei demſelben Straſen dictiren, was ſie bei andern nicht mit Straſen belegen, daß ſie ihm manches, auch auſſer den Amtsverrichtungen, im häuslichen und Privatleben, zur Pflicht machen, was ſie andern Ständen nicht vorſchreiben, verdient hier etwas weitere Ausführung, weil es die Ideen bezeichnet, die man von ſeiner Beſtimmung und ſeinem Verhältniſſe zu andern Ständen hatte.

Cleriker von den Presbyteris bis zu den Diakonen und von da bis zu den Vorleſern und Cantoren ſollten niemals in ein Wirthshaus gehen, ausgenommen auf Reiſen, noch weniger ſollen ſie Wirthshäuſer halten 579). Bei der Hochzeit eines Digamus ſollen ſie nicht gegenwärtig ſeyn, aber auch bei andern Hochzeiten ſich

578) Arel. I. c. 12. Laod. c. 4. 30. Carth. I. c. 13. 21. Neocaes. c. 1. Illirid. c. 5. Laod. c. 36. Baſil. epp. can. c. 3. Chalced. c. 27. Venetic. c. 13. 16. Andegav. c. 5. 50. Epaon. c. 22. Aurelian. III. c. 3. 21. Tolet. XI. c. 5. Bracar. IV. c. 7. Quiniſext. c. 77. 86. Berghamſted. c. 7. Judicia Gregor. III. c. 8. bei Manſi XII. p. 290. Germanic. c. 6. Synod. Patric. Irland. c. 31. Manſi p. 518.

579) Laodic. c. 24. Carthag. III. c. 4. Quiniſext. c. 9.

ſich entfernen, ehe die Tänzer und Schauſpieler kommen 580). Sie ſollen noch weniger als die Laien bei Pferderennen, Comödien und andern ähnlichen Spielen zuſchauen und ihren Kindern nicht erlauben, ſie zu geben, auch nicht Würfel ſpielen 581). Sie ſollen ſich von allen Geſellſchaften entfernt halten, wo Liebeslieder geſungen, und unanſtändige Tänze gehalten werden; noch weniger ſelbſt dabei ſingen und tanzen 582. Wenn ſie Poſſenreißer ſind, und ſchmuzige Scherze vorbringen, ſollen ſie abgeſetzt werden 583). Sie ſollen nach ihrer Ordination keine liegende Gründe und Landgüter kaufen, jedoch, was ihnen geſchenkt oder vermacht iſt, annehmen dürfen, und keine Pachtungen übernehmen 584). Sie ſollen ihr Haar nicht lang wachſen laſſen, ihren Beruf und Stand, auch in ihrem Aeuſſeren an den Tag legen, in Kleidern und Schuhen keinen Schmuck ſuchen, keine Purpurkleidung tragen, zu Haus und auf der

Straße

580) Neocaes. c. 7. Laodic. c. 54. Quinis. c. 24. Turon. concilior. canones ex Burchardo aliisque bei Manſi VII. 949.

581) Quinis. c. 24. 50. Carthag. III. c. 11.

582) Venetic. c. 11. nec iis coetibus admiſceantur, ubi amatoria cantantur et turpia, aut obſcoeni motus corporum choris et ſaltibus efferuntur, ne auditus aut obtutus ſacris myſteriis deputatus turpium ſpectaculorum atque verborum contagio polluatur. Matiscon. c. 40. Carth. IV. c. 62.

583) Andegav. c. 70. Clericus ſcurrilis et verbis turpibus joculator ab officio retrahendus.

584) Carthag. III. c. 15. 49.

Straße kein anderes Kleid tragen, als dem Clerus vorgeſchrieben iſt, auf der Straße ſich nicht niederſetzen, nicht auf den Straßen, öffentlichen Plätzen und Märkte, ausgenommen von Amts wegen und aus Noth, umhergehen 585). Sie ſollen keine Art von Handel um des Gewinns willen treiben, doch mit Handarbeiten und Landbau ſich Unterhalt und Kleidung erwerben 586).

Pres:

585) Carth. IV, c. 4. Clericus nec comam nutriat, nec barbam. So haben die meiſten Codd. einige aber: nec barbam tondeat. c. 46. 47. Roman. I. c. 17. Si quis ex clericis relaxaverit comam, anathema ſit. Matiſc. I. c. 5. Nullus clericus ſagum aut veſtimenta vel calceamenta ſaecularia, niſi quae religionem deceant, induere praeſumat. Narbon. c. 1. veſtimenta purpurea, quae ad jactantiam pertinent mundialem, non ad religioſam dignitatem, ut, ſicut eſt devotio in mente, ita et oſtendatur in corpore, quia purpura maxime laicorum poteſtate praeditis debetur, non religioſis. c. 3. Quinis. c. 27. Andegav. c. 20. Clerikern, die das Haar nähren, ſoll es der Archidiakonus auch wider ihren Willen abſchneiden, ſie ſollen nur ſolche Kleider und Schuhe tragen, quae religionem deceant. Synod. Patric. Irland. c. 6. kein Cleriker vom Oſtiarius bis zum Prieſter ſoll ſich ohne tunica zeigen atque turpitudinem ventris et nuditatem non tegat, ſein Haar ſoll nach Römiſcher Weiſe geſchoren ſeyn.

586) Arelat. II. c. 14. Carthag. IV. c. 51-53. Clericus quantumlibet verbo Dei eruditus artificio victum quaerat — Victum et veſtimentum ſibi arificiolo vel agricultura, absque officii ſui detrimento, paret. Omnes clerici, qui ad operandum validiores ſunt, et artificiola et literas diſcant. Uebrigens galt dies Geſetz nicht allgemein, es iſt aber auch hier oft nur von ſolchen Kirchengeſetzen die Rede, welche in vielen Gegenden galten.

Presbyteri und Diakoni ſollen bei keiner Tortur, und bei keinem Gerichte gegenwärtig ſeyn, welches einen Menſchen zum Tode verurtheilt; Biſchöffe ſollen von den Fürſten den Auftrag, Verbrecher zu richten, nicht eher annehmen, bis ihnen eidlich verſprochen iſt, daß ſolchen Verbrechern das Leben geſchenkt werden ſoll, ſonſt ſind ſie des Blutvergießens bei Chriſtus und der Kirche ſchuldig 587). Sie ſollen niemals Waffen tragen, nicht mit Hunden jagen, keine Falken und Habichte haben, in keinem Falle Blut vergießen, auch nicht, wenn ſie ſich in belagerten Plätzen befinden, und ſammt andern vom Feinde angegriffen werden, und nie Zweikämpfe unter ſich liefern 588). Wenn ſie den geiſtlichen Stand verlaſſen, in Militairdienſte treten, und überhaupt Laien werden, ſollen ſie aus der Kirche, bei welcher ſie ſtanden, excommunicirt werden 589).

Auf Laſter und Vergehungen, welche freilich auch an Laien verworfen wurden, ohne daß jedoch die Synoden ſie mit Strafen zu belegen pflegten, ſetzen die Canones bei den Clerikern häufig die Abſetzung, die Verſtoſſung aus dem geiſt-

587) Autiſiod. c. 33. 34. Matisc. II. c. 19. Tolet. IV. c. 31.

588) Burchard ex concilio Aurelian. ſ. Manſi VIII. 362. Germanic. c. 2. Ilerd. c. 1. 11. Si qui clerici in mutuam caedem proruperint, prout dignitas officiorum in tali exceſſu contumeliam pertulerit, a pontifice diſtrictius notetur. Dies ſind Zweikämpfe.

589) Chalced. c. 7. Turon. c. 5. Andegav. c. 7.

geiſtlichen Stande, die Excommunication oder andere Strafen. Dahin gehören Geiz und Gewinnſucht, Streit- und Proceßſucht, das Beneiden, Verklagen, Verrathen, Verleumden ihrer geiſtlichen Mitbrüder, das Schmeicheln gegen dieſelbe, Feindſchaften unter ihnen 590).

Den Biſchöffen wurden noch beſondere Pflichten vorgeſchrieben, und Rechte eingeräumt, an ihnen wurden beſondere Fehler nnd Verbrechen gerügt. Sie ſollten ihren Diöceſen mit allen Tugenden vorleuchten, eine wahre Hirtenſorgfalt für dieſelbe tragen, die reine Lehre mit Eifer, Kraft und Geſchicklichkeit vortragen, Eintracht und Frieden unter ſich halten, von Einem Geiſte des Glaubens, der Liebe und Hoffnung beſeelt ſeyn, die Rechte der Kirche mit Freimüthigkeit vertheidigen, niemand ſchmeicheln, alle Jahre ihre Diöceſen viſitiren, dabei Leute aller Art zu ſich rufen, Sünder und Fehlende zurechtweiſen und ſtrafen, auch über die Klöſter, Aebte und Aebtiſſinnen die Aufſicht führen und ſie zu einem exemplariſchen Lebenswandel, wie zu einer milden Behandlung ihrer Untergebenen anhalten, keinen zum Prieſten weihen, ehe ſie ſeine Sitten und Kenntniſſe geprüft und erprobt haben, die Leſung des göttlichen Worts nicht nur ſelbſt fleißig treiben, ſondern auch bei andern auf alle Weiſe befördern 591). Sie ſollten ſich über-

590) Nic. c. 17. Carthag. IV. 54-58. Arelat. II. c. 50.

491) Mit beſonders viel Würde und Nachdruck werden den Biſchöffen ihre Pflichten durch die Synode von

überzeugt halten, daß Gott ihnen den Schutz und die Vertheidigung des Volks aufgetragen habe, die Richter und Obrigkeiten, welche die Armen unterdrücken, warnen, ermahnen, ſtrafen, auch wohl den weltlichen Regenten angeben 592). Der Biſchoff ſoll ein kleines Haus nahe bei der Kirche haben, ſchlechten Hausrath, dürftigen Tiſch und Unterhalt haben, ſeine Autorität und Würde nur im Glauben und in Verdienſten ſuchen, die Bücher der Heiden gar nicht, die der Ketzer nur aus Nothwendigkeit und wegen der Zeitumſtände leſen, die Sorge für Wittwen und Waiſen dem Archipresbyter übertragen, ſich nicht mit dem Hausweſen abgeben, ſondern ſich nur dem Leſen, Beten und Worte Gottes widmen, die im Streite ſind, ermahnen, ſich vielmehr auszuſöhnen als richten zu laſſen 593). Biſchöffe ſollen ihre Diöceſe nicht leicht verlaſſen, und ſich nicht lange in andern Diöceſen aufhalten, um etwa den dortigen Biſchoff durch Predigen zu verdunkeln, und ſich einen Ruf an ſeine Kirche zu verſchaffen; Häuſer, Sclaven, Gefäſſe, Ländereien der Kirche nicht veräuſſern, ausgenommen im Nothfalle und mit Zuſtimmung und Unterſchrift von zwei oder drei benachbarten Biſchöffen, die Kirchen auf keine Weiſe berauben

von Clovesboven c. 1-7. vorgehalten. vergl. Bracar, III. c. 1. Tolet. XI. c. 4.

592) Tolet. IV. c. 32.

593) Carth. IV. c. 14. 26. Tolet, III. c. 7. Hier wird auch verordnet, daß bei der Tafel der Biſchöffe die Leſung der heil. Schrift mit eingemiſcht werden ſoll, quia ſolent crebro menſis otioſae fabulae interponi.

ben, keine Gelder von ihnen erpreſſen, bei ihren Viſitationen ihnen keine große Koſten verurſachen, kein Geld für Ordinationen, Taufen, Beſtattungen, Kirchweihen annehmen, die Mönche nicht als Sclaven behandeln, das Eigenthum und die Rechte der Klöſter nicht verletzen, keine leidenſchaftliche und partheiiſche gerichtliche Urtheile fällen, über Verbrechen, die mit dem Tode beſtraft zu werden pflegen, nicht richten, als Richter keine Grauſamkeiten ausüben; ſie ſollen nicht großthun, ſich, wenn ſie ſich nach der Kirche begeben, nicht mit Reliquien behängen und ſich nicht von weißgekleideten Prieſtern auf Stühlen tragen laſſen, ſondern zu Fuß gehen 594). Sie ſollen jüngere Geiſtliche den ältern nicht vorſetzen, ausgenommen, um den Stolz der letzten zu demüthigen, weil ſie nicht erfüllen, was ihnen der Biſchoff zum Beſten der Gemeine befohlen hat; auch ſollen ſie das Recht haben, Geiſtlichen, die ſich vor andern auszeichnen, Beweiſe von beſonderer Liebe und Achtung zu geben und ihnen von dem Vermögen der Kirche nach Belieben zuzutheilen 595).

Biſchöfe und andere Cleriker ſuchten oft etwas bei den Königen, Fürſten und Herren, verwendeten ſich bei ihnen auch für andere, und gebrauchten ſie zu verſchiedenen Zwecken. Die Syno-

594) Sardic. c. 11. 12. Chalced. c. 2. Andegav. c. 6. 26. 45. 46. Aurel. II. c. 3. 5. Tolet. IV. c. 51. VII. c. 4. XI. c. 5-7. Bracar. IV. c. 7. III. c. 7-3.

595) Andegav. c. 23. Emerit. c. 13.

Synoden machten daher Verordnungen, welche die Abſicht hatten, auch in dieſem Stücke die Würde und Selbſtſtändigkeit des geiſtlichen Standes zu erhalten und Misbräuche zu verhüten. Folgende Canones hierüber ſind beſonders merkwürdig: Biſchöffe ſollen nicht an den Hof reiſen, um daſelbſt ungerechte Forderungen zu machen, und für andere weltliche Aemter und Würden zu verlangen, wodurch ſie dem Anſehen ihres Standes ſchaden; es ſchickt ſich für ſie, für Wittwen und Waiſen, die beraubt ſind, zu bitten: denn oft wenden ſich Unterdrückte und auch verurtheilte Verbrecher, an die Kirche; nur dann ſollen ſich Biſchöffe an die Höfe begeben, wenn ſie durch Briefe des Kaiſers gefordert ſind. — Um den Biſchöffen den Vorwand zu nehmen, an die Höfe zu gehen, iſt es beſſer, wenn diejenigen, die dergleichen Bitten vorzubringen haben, ihren eigenen Diakonus hinſchicken, deſſen Perſon nicht ſo leicht Haß und Neid erregt und der die Antwort eher zurükbringen kann. Die Biſchöffe in Einer Provinz ſollen ihre Bitten an den Metropoliten in der größeren Stadt ſchicken, dieſer ſoll ſeinen Diakonus ſammt der Bitte abſenden, ihm Empfehlungsſchreiben an die Brüder und Mitbiſchöffe, die zu ſolchen Zeiten an den Oertern und Städten wohnen, wo der fromme Kaiſer regiert *), mitgeben; hat ein Biſchoff Freunde am Hofe und will etwas Anſtändiges erlangen, ſo ſoll es ihm nicht verboten ſeyn, durch ſeinen Diakonus es zu ſuchen und

ſeine

*) εν αἱς ο ευσεβεστατος βασιλευς διακυβερνα. Sardic.

ſeine Freunde um ihren Beiſtand anzuſprechen; die aber nach Rom kommen, ſollen ihre Bitte dem dortigen Biſchoffe übergeben, daß er ſie vorher unterſuche, ob ſie nicht etwa unbeſcheiden ſey, und dann ſie an den Hof ſchicke. — Die Biſchöffe, welche an den öffentlichen Straſſen und Canälen wohnen, ſollen die vorbeireiſenden Biſchöffe fragen, warum und wohin ſie reiſen; gehen ſie an den Hof, ſo ſollen ſie unterſuchen, ob ſie dazu eingeladen ſind, iſt dieß nicht der Fall, ſo ſollen ſie ihre Briefe nicht unterſchreiben und mit ihnen keine Gemeinſchaft haben[596]. Eben ſo finden ſich auch ſehr ſchöne und ſtrenge Canones wider diejenige, welche die Gunſt der Könige und Mächtigen benuzen, um ſich biſchöffliche Aemter zu verſchaffen, ſich mit ihrer Hülfe Kirchengüter zueignen, und unter der Protection weltlicher Herren ihr geiſtliches Amt vernachläſſigen und ihren Prieſtern nicht gehorchen[597]. Be-

596) Sardic. c. 7. 8. 9. 20. graec.

597) Arvern. c. 2. Placuit, ut ſacrum quis pontificii honorem non votis quaerat, ſed meritis, nec divinum videatur munus rebus comparare, ſed meritis, atque eminentiſſimae dignitatis apicem electione conſcendat omnium non favore paucorum — Diligenter quisque inſpiciat pretium dominici gregis, ut ſciat, quod meritum conſtituendi deceat eſſe paſtoris. Non patrocinia potentum adhibeat. — c. 5. Qui reiculam eccleſiae petunt a regibus et horrendae cupiditatis impulſu egentium ſubſtantiam rapiunt, irrita habeantur qui obtinent et a communione eccleſiae, cujus facultatem auferre cupiunt, excludantur. Aurelian. III. c. 11.

Beſonders viele Beſtimmungen wurden in Rückſicht auf die Keuſchheit und Ehe der Cleriker und alles dasjenige, was damit zuſammenhieng, gegeben. Die Ehelosigkeit wurde von Anfang an als ein dem Clerus anſtändigerer Stand betrachtet, die Kirchenväter empfahlen ſie ihm mit großen Nachdrucke, die Verfolgungen riethen, das höhere Anſehn, welches der Stand dadurch erwarb, reitzte dazu, die früh entſtandene Vorſtellung, daß die Prieſter in der Meſſe opfern, und daß ſich mit dem Opfern die eheliche Gemeinſchaft nicht vertrage, kam hinzu. Aber ein Kirchengeſetz, daß Prieſter nicht in der Ehe leben ſollten, war deswegen nicht vorhanden. Die meiſten lebten in der Ehe, viele von ihnen aber doch in vollkommener Keuſchheit, viele lebten ehelos; manche wurden als ſchon verheirathet ordinirt, einige heiratheten auch erſt nach der Ordination. Die Synode zu Ancyra verordnete, daß die Diakoni, welche bei ihrer Ordination erklärt haben, daß ſie heirathen müſſen, da ſie nicht allein bleiben können, und von dem Biſchoffe die Erlaubniß dazu erhalten haben, heirathen und im Amte bleiben können, daß hingegen diejenigen, welche bei ihrer Ordination nichts geſagt haben und nachher heirathen, abgeſetzt werden ſollen; die zu Neucäſara ſagt ſchlechthin: wenn ein Presbyter ein Weib nimmt, ſoll er entſezt werden 598), welches natürlich von der Heirath erſt im Amte zu verſtehen iſt. Auch der erſte Canon ſchließt nicht aus, daß vorher Verheirathete in den geiſtlichen Stand tre-

598) Ancyr. c. 10. Neocaeſ. c. 1.

treten konnten. Auf der Synode zu Nicäa wurde vorgeſchlagen, nicht überhaupt die Ehe für unvereinbar mit dem geiſtlichen Stande zu erklären, ſondern ein Geſez zu machen, daß Biſchöffe, Presbyteri und Diakoni ſich der Gemeinſchaft mit den Weibern, die ſie als Laien geheirathet hätten, ganz und gar enthalten ſollten. Als die Stimmen abgegeben werden ſollten, erhob ſich der Biſchoff und Confeſſor Paphnutius aus Egypten und rief mit lauter Stimme, man müſſe den Clerikern kein ſo ſchweres Joch auflegen, die Ehe ſey ehrbar und ohne Flecken, eine ſolche Strenge werde der Kirche ſchaden, nicht alle könnten eine ſolche Enthaltſamkeit ertragen, die Keuſchheit der Weiber, welche in einem Beiſchlafe mit dem rechtmäßigen Manne beſtehe, werde alsdenn vielleicht weniger bewahrt werden, es ſey genug, wenn die einmal ordinirte Geiſtliche, nach der alten Tradition der Kirche, nicht mehr heiratheten, man müſſe aber keinen Cleriker von dem Weibe trennen, das er als Laie rechtmäßig genommen habe. Die Worte machten deſto mehr Eindruck, da der Redner ſelbſt nicht in der Ehe lebte, ſondern von Kindheit an im Kloſter erzogen worden und wegen ſeiner beſondern Keuſchheit allgemein berühmt war. Alle Biſchöffe ſtimmten ihm bei und überließen es der Willkühr jedes Prieſters, ſich der Gemeinſchaft mit ihren Weibern, wenn ſie wollten, zu enthalten 599). Wir ſehen hier ganz klar, und von einer allgemeinen Synode anerkannt, was

599) Socrat. H. E. 1, 2. Sozom. I, 13.

was kirchliche Tradition in dieſem Punkte war. Die Synode zu Gangra erklärte ſich ausdrüklich wider diejenigen, welche von einem verheiratheten Prieſter ſagen, man dürfe, wenn er adminiſtrirt, nicht communiciren, ſo wie auch wider ſolche, welche aus Haß gegen den Eheſtand ſelbſt und nicht wegen der inneren Heiligkeit und Schönheit des keuſchen Lebens enthaltſam ſind[600]). Der Römiſche Biſchoff Siricius † 398. ſuchte zwar die Eheloſigkeit des Clerus zu einem allgemein befolgten Kirchengeſetze im Occidente zu machen, allein er wollte die Ehen, welche die Geiſtlichen vor ihrer Ordination eingegangen hatten, ſo wenig aufheben, als ſolche Geiſtliche abgeſetzt wiſſen. In einem Dekretalſchreiben erklärt er ſich eigentlich nur wider die Cleriker, welche im Amte Kinder zeugen und widerlegt die Gründe, welche ſie aus dem Beiſpiele der Prieſter des alten Bundes hernehmen. Er antwortete ihnen, daß bei den Jüdiſchen Prieſtern die Ehe nothwendig geweſen ſey, weil ſie immer aus einer Prieſterfamilie haben ſeyn müſſen, und daß doch auch ſie zur Zeit ihres Dienſts ſich von ihren Weibern entfernt gehalten haben, daß Jeſus das Geſetz vervollkommnet habe, daß Biſchöffe, Presbyteri und Diakoni vom Tage ihrer Ordination an Enthaltſamkeit beobachten müſſen, um Gott in den Opfern zu gefallen, die ſie alle Tage bringen. Er geſteht zu, daß ſolche Cleriker, welche aus Unwiſſenheit dieſen Fehler begangen haben und ihn erkennen, in ihrem Stande, unter der Bedingung, in Zukunft enthalt

ſam

600) c. 4. 9.

ſam zu ſeyn, bleiben, verordnet aber, daß diejenigen, welche ihren Irrthum entſchuldigen wollen, aller kirchlichen Verrichtungen beraubt werden ſollen. Er erlaubt ſelbſt, daß wer von ſeiner Kindheit an ſich dem Dienſte der Kirche gewidmet und ſich mit Einem Weibe begnügt und ſie als Jungfrau unter prieſterlichem Seegen geheirathet habe, Akoluthe und Subdiakonus, ja, wenn er deſſen werth ſey und Enthaltſamkeit verſprochen habe, Diakonus werden könne; nur ſolche, welche mehr als eine Frau gehabt haben oder noch haben oder eine Wittwe heirathen, ſchließt er vom geiſtlichen Amte dergeſtalt aus, daß ſie zu demſelben nicht zugelaſſen, oder, wenn ſie ſchon darinn wären, abgeſetzt werden ſollen[601]. Innocenz I. wiederhohlte und beſtätigte dieſe Geſetze. Gleiche Canones wurden auch von den Synoden gegeben. Man ſieht aus Allem wohl, daß man wünſchte, eine gänzliche Eheloſigkeit des Clerus durchzuſezen, aber es nicht konnte, weil immer eine Menge verheiratheter Cleriker da war, welche man nicht abſezen konnte und wollte, und weil immer verheirathete Männer in den Stand treten wollten, die man nicht abweiſen konnte und wollte, weil es ſonſt an Subjecten gefehlt haben würde, die Aemter zu beſetzen. Ein durchaus jede Ehe der Cleriker verbietendes Kircheugeſetz wurde daher nicht gegeben, ſondern es wurde nur geboten, daß diejenige, welche auf eine rechtmäßige Art Weiber haben, ganz enthaltſam mit ihnen leben ſollen. Um dieſes durchzuſetzen wurden verſchiedene Mittel angeordnet. Verheirathete Kir-

601) Siric. Decret. c. 7. 9-11.

Kirchendiener ſollten vor der Ordination feierlich Enthaltung von ihren Frauen geloben, wenn ſie ſich ihrer Frauen nicht enthalten und Kinder zeugen, ſollen dieſe nicht erben können, und Sclaven ihrer Kirche werden, ſie ſelbſt ſollen abgeſetzt werden, oder wenigſtens nicht höher in den geiſtlichen Aemtern hinaufrücken können, ſie ſollen beſtändig Zeugen ihrer Enthaltſamkeit, ſo wie überhaupt ihrer Sitten, um ſich haben 602). Die lezte Verordnung wurde nicht nur in Beziehung auf verheirathete Cleriker und ihre Enthaltſamkeit, ſondern auf Cleriker und ihr Leben überhaupt gegeben, und hatte die Abſicht, daß ſie ihren guten Ruf erhalten und vermehren, andere mit ihrem Beiſpiele erbauen, und ſelbſt deſto mehr von allen geheimen Vergehungen abgehalten werden möchten 603). Wenn aber auch Cleriker

602) Arauſ. c. 22-25. Carth. II. c. 2. Tolet. I. c. 1. Turon. I. c. 1. 2. II. c. 12 19. Arvern. c. 13. Tolet. IV. c. 22. 23. Lugd. III. c. 1. Totet. IX. c. 10.

603) Tolet. I. c. Ut excludatur deinceps omnis nefanda ſuſpicio aut caſus et ne detur ultra ſaecularibus obtrectandi locus, oportet epiſcopos teſtimonium probabilium perſonarum in conclavi ſuo habere, ut et Deo placeant per conſcientiam puram et eccleſiae per optimam famam — Presbyteri atque Levitae, quos forte infirmitas aut aetatis gravitas in conclavi epiſcopi manere non ſinit, in cellulis ſuis teſtes vitae habeant. — Turon. II. c. 12. 19 Die Archipresbyteri, Diakoni und Subdiakoni auf dem Lande ſtehen zum Theil bei dem Volke im Rufe, quod cum conjugibus ſuis maneant. Deswegen wird verordnet, ut quotiescunque archipresbyter ſeu in vico manſerit ſeu ad villam ſuam am-

riker Weiber haben durſten, ſo wurde ihnen doch die zweite Ehe und mit Wittwen unterſagt, ſo wie es ihnen zur Pflicht gemacht wurde, ehebrecheriſche und ſchlechte Weiber von ſich zu ſcheiden 604).

Bei den unteren Clerikern und zwar gewöhnlich vom Subdiakonus an war man nicht ſo ſtrenge. Man verpflichtete ſie nicht, in gänzlicher Enthaltſamkeit mit ihren Weibern zu leben, erlaubte ihnen, ſich darin nach der Gewohnheit jeder Kirche zu richten, Wittwen zu heirathen, wie-

ambulaverit, unus lector canonicorum ſuorum aut certus aliquis de numero clericorum cum illo ambulet et in cella ubi ille jacet, lectum habeat pro teſtimonio. Sieben unter den Subdiakonen und Lectoren oder auch Laien ſollen ihm zu Gebot ſtehen und von Woche zu Woche abwechſeln, et qui diſtulerit, fuſtigetur. Hält dies der Archipresbyter nicht, ſo ſoll er 30 Tage excommunicirt ſeyn, bis er Pönitenz thut und wieder aufgenommen wird. Was die übrigen Cleriker auf dem Lande betrifft, ſo ſollen ſie ſich dadurch verwahren, ut mancipiola ſua ibi maneant, ubi uxores ſuae, ſie ſelbſt ſollen einſam in der Celle liegen, beten und ſchlafen. Findet man einen Cleriker mit ſeinem Weibe, ſo ſoll er ein ganzes Jahr excommunicirt und unter die Laien verſetzt ſeyn, doch noch unter dieſen im Chore der Singenden ſich aufhalten. Diejenige Archipresbyteri, welche eine ſolche Aufſicht über die untergeordneten Cleriker nicht führen laſſen, ab epiſcopo ſuo in civitate retrudantur in cellam, ibique menſe integro panem cum aqua manducent et poenitentiam agant pro ſibi credito clero. Gerundenſ. c. 6.

604) Neocaes. c. 8. Siric. c. 11. Andegav. c. 1. Tolet. IV. c. 44.

wiewohl die Canones hierin nicht immer übereinſtimmten 605).

Die Trullaniſche Synode wich in ihren Beſtimmungen über die Ehen der Geiſtlichen von dem bisher Angeführten auf mehr als eine Weiſe ab, und betrat einen Mittelweg. Sie wollte Streuge und Milde mit einander vermiſchen. Sie iſt, wie die Römiſche Kirche, dawider, daß Cleriker zweimal heirathen, und beſtimmt, daß die, welche es bis jezt waren, abgeſetzt werden ſollen, diejenige aber, welche vorher die zweite Ehe getrennt haben, Stand, Rang und Siß behalten, jedoch ſich aller geiſtlichen Verrichtungen enthalten ſollen. Sie geſteht zu, daß diejenige, welche eine ehrbare Wittwe geheirathet, oder erſt nach der Ordination geheirathet haben, nur auf kurze Zeit von geiſtlichen Verrichtungen ſuſpendirt werden, und alsdann wieder eintreten, doch zu keinem höheren Amte befördert werden, übrigens ihre unrechtmäßige Ehe aufheben ſollen. Alles dies gilt übrigens nur für das Vergangene. Für die Zukunft aber erneuert die Synode die alten ſogenannten apoſtoliſchen Canones (17. 18), und ſetzt feſt: Wer nach der Taufe ſich zweimal geheirathet, oder eine Concubine gehabt hat, wer eine Wittwe, eine Geſchiedene, eine Hetäre, eine Schauſpielerin in der Ehe gehabt hat, kann nicht Biſchoff, Presbyter und Diakonus werden; es ſoll auch keiner erſt nach der Ordination heirathen, ſon-

605) Carth. V. c. 3. Chalced. c. 14. Tolet. I. c. 3. 4.

ſondern es ſoll nur vor derſelben geſchehen dürſen. Die rechtmäßigen Ehen der Cleriker bleiben dem apoſtoliſchen Canon (5) gemäß auch nach der Ordination gültig, und ſolche Männer können auch nachher ihren Weibern ehlich beiwohnen, denn ihre Ehe iſt von Gott angeordnet und geſeegnet. Was Gott zuſammengefügt hat, ſoll der Menſch nicht ſcheiden, und Paulus lehrt, daß die Ehe ehrenvoll und unbefleckt ſey, und daß der, welcher an ein Weib gebunden iſt, die Scheidung nicht ſuchen ſoll. Wer in ſolchen Fällen die Scheidung verlangt oder verfügt, ſoll abgeſetzt oder excommunicirt ſeyn. Doch ſollen Cleriker um die Zeit der heiligen Verrichtungen ſich ihrer Weiber enthalten. Dagegen ſollen Biſchöffe nicht einmal mit ihren Weibern in einem Hauſe zuſammenwohnen; die Weiber derjenigen, welche dieſe geiſtliche Würde erſteigen, ſollen mit beiderſeitiger Uebereinſtimmung von ihnen vorher getrennt werden und ſich in ein weit von der biſchöfflichen Wohnung entferntes Kloſter begeben, die Biſchöffe ſollen übrigens für ihren Unterhalt ſorgen, und ſind ſie es werth, ſo ſollen ſie Diakoniſſinnen werden [606].

Die zu Conſtantinopel verſammelten Väter glaubten übrigens ſelbſt nicht, daß ſie ihre Verfügungen allgemein durchſetzen können. Sie ſagen, daß ſie ihre Sorgfalt auch auf die Prie-

606) Quinisext. c. 5. 6. 13. 48.

Prieſter in den barbariſchen Kirchen *) richten müſſen, worunter ſie ohne Zweifel alle verſte-ſtehen, welche dem lateiniſchen Ritus folgen. Sie geſtehen ihnen zu, mehr zu thun, als der apoſtoliſche Canon gebiete, und mit beiderſeitiger Einſtimmung auf allen ehlichen Umgang Verzicht zu thun, ſetzen aber zugleich feſt, daß ſie gar nicht mehr bei einander wohnen ſollen, um einen vollkommenen Beweis zu geben, daß ſie ihr Verſprechen halten [607].

Auch für die rechtmäßigen Frauen der Cleriker wurden gewiſſe beſondere Geſetze gegeben. Sie ſollten immer mit verhülltem Haupte gehen [608]. Wenn ſie ſich vergehen, ſollen ihre Männer das Recht haben, ſie in ihrem Hauſe zu bewachen und binden, ſie zu einem heilſamen, jedoch nicht tödtlichen, Faſten zu zwingen, die armen Cleriker ſollen ſich darin Hülfe leiſten, ſie ſollen mit ſolchen Weibern nicht eſſen, bis ſie Pönitenz gethan haben. Wenn eine Wittwe eines Biſchoffs, Presbyters oder Diakonus heirathet, ſoll kein Cleriker und keine Nonne mit ihr eſſen, und nur ſterbend ſoll ſie das Sakrament empfangen [609].

Wenn die Synoden ſchon in Rückſicht der Ehen der Cleriker ſo ſtrenge waren, ſo manche Einſchränkungen machten und bei den höheren Clerikern ſie gänzlich aufzuheben ſtrebten

*) Τȣς εν ταις βαρβαρικαις εκκλησιαις ἱερεας.

607) l. c. c. 30.

608) Synod. Patric. Irländ. c. 6.

609) Tolet. c. 7. 18.

ten, ſo kann man von ſelbſt vermuthen, daß ſie die ſchärfſten Geſetze wider die Unzucht der Geiſtlichen werden gegeben und Alles zu entfernen geſucht haben, was ihre Keuſchheit in Gefahr ſetzen und ihnen inſofern einen üblen Ruf machen konnte. Es war eine alte Gewohnheit, daß unverheirathete Cleriker Frauensperſonen bei ſich im Hauſe hatten, welche ihnen ihre Oekonomie beſorgten, mit welchen ſie in der reinſten Keuſchheit zu leben vorgaben. Da zuweilen das Gegentheil kund wurde und dieſe Gewohnheit in jedem Falle zu vielen üblen Nachreden Veranlaſſung gab und der Achtung des Stands ſchadete, ſo ſetzten die Kirchenverſammlungen Schranken und verordneten, daß gar keine fremde Weibsperſonen, ſondern nur Mütter, Großmütter, Schweſtern, Muhmen und dergleichen unverdächtige Perſonen bei ſolchen Clerikern wohnen dürfen, wiewohl in Anſehung der zuläſſigen Perſonen ſelbſt die Canones nicht gleich waren 610). Eben ſo machten ſie es

610) Nicaen. c. 3. Carth. III. c. 17. Gerund. c. 7. geſteht nur Mutter und Schweſter zu. Tolet. IV. c. 43. Sevil. I. c. 4. Wenn Cleriker fremde Weibsperſonen u. Mägde, mit welchen ſie in Vertraulichkeit leben, auf die Erinnerung des Biſchoffs nicht von ſich entfernen, ſo ſollen die Richter mit Erlaubniß des Biſchoffs ſich ſolche Perſonen als Sclavinnen zueignen, in ſuis lucris uſurpent, ut vitium hoc, dum ſacerdos inhibere non praevalet, poteſtas judicialis inhibeat, dato tamen ab iis judicibus ſacramento epiſcopis, ut eas clericis nulla arte reſtituant. Sonſt ſollen die Richter excommunicirt, die Weibsperſonen aber in ein Klo-

es auch zur Pflicht, daß Cleriker Jungfrauen und Wittwen nicht beſuchen ſollten, ausgenommen auf Befehl des Biſchoffs oder Presbyters und in der Geſellſchaft, die ſie ihnen gegeben haben, daß auch Presbyteri und Biſchöffe ſelbſt keinen Zutritt bei ihnen haben ſollen, wo nicht Geiſtliche oder ernſthafte Chriſten gegenwärtig ſind, daß Cleriker ſelbſt zu den nächſten Verwandtinnen nur mit erprobten Zeugen gehen, und ſich nicht lange daſelbſt aufhalten ſollen [611]. Es ſollte auch kein Cleriker bei dem andern ſchlafen, um den Verläumdungen der Laien, die, was ſie ſelbſt thun, auch andern zuſchreiben, zuvorkommen [612].

Die Verfügungen der Synoden in Beziehung auf die Geiſtlichkeit wurden von den weltlichen Regenten oft beſtätiget, unterſtützt, und in bürgerliche Geſetze verwandelt. Dies wurde von der Kirche nicht als Eingriff und Beſchränkung betrachtet, es war ihr vielmehr inſofern erwünſcht, als ſie ihre Canones für den Clerus nicht alle und nicht allein durch ſich ſelbſt geltend machen konnte, ſondern dazu die weltliche Hülfe und Aufſicht bedürfe. Die Fürſten gaben aber auch

Kloſter als Dienerinnen verſetzt werden. Bracar. IV. c. 5. wird die Mutter allein von den Weibsperſonen ausgenommen, welche nicht bei den Clerikern wohnen dürfen, ne licentia ſervorum vel propinguarum mulierum quisquis ille ſolutus (ſolus) familiarior habeatur ad perpetrandum ſcelus.

611) Carth. III. c. 25. Tarracon. c. 1.

612) Turon. c. 14.

auch ſelbſt Geſetze für die Geiſtliche, mit welchen es meiſtentheils darauf angeſehen war, nicht den Stand zu drücken, zu demüthigen, und ſeine Abhängigkeit fühlen zu laſſen, ſondern mehr, ihn zu heben, zu begünſtigen, die Achtung gegen denſelben zu erhalten und zu erhöhen, ihn zu einem ſelbſtſtändigen und höheren Stande zu erheben, und zu ſeiner ſittlichen Würde und Bildung mitzuwirken. Es geſchah auch zuweilen, weil die Fürſten eine Ehre darein ſetzten, auch Geſetzgeber in der Kirche zu ſeyn, und nicht leicht wurde etwas von ihnen angeordnet, was den von den Synoden gegebenen Canonen zuwider war. Viele ihrer Geſetze betrafen auch bloß die bürgerliche Berührungen des Clerus.

Es wird genug ſeyn, hier Beiſpiele von Geſetzen der Kaiſer zu geben, mit welchen es darauf angeſehen war, den Clerus zu ſeinen Pflichten ſtrenge anzuhalten, ihn zu beſſern, und zu wohlthätigen und moraliſchen Zwecken zu gebrauchen. Biſchöffe ſollten ganz unpartheiiſch, ohne alle Nebenzwecke, in den reinſten Abſichten gewählt werden, man ſollte nur auf ihr Verdienſt Rückſicht nehmen, man ſollte die keuſche und demüthige vorziehen, nur ſolche wählen, die man aufſuchen, bitten und zwingen müſſe, alle, welche für die Biſchoffswürde Geld gegeben oder empfangen haben, ſollen als öffentliche Verbrecher und Beleidiger der Majeſtät abgeſetzt und auf immer für infam erklärt werden 613). Man

613) Cod. Juſtin. L. I. tit. 3. l. 31. Aus dieſem ſchönen kräftigen Geſetze, welches 469. von den Kaiſern

Man ſollte ſolche wählen, welche keine Kinder und Enkel haben, indem diejenige, welche durch Sorgen für ihre Familien beunruhiget und beſchäftiget werden, ſich dem Dienſte der Kirche nicht ganz und ungeſtört widmen, und die Väter leiblicher Kinder keine recht zärtliche Väter geiſtlicher Kinder ſeyn können, es auch unſchicklich iſt, daß, während ſo manche andere aus Sorge für das Heil ihrer Seelen der heiligſten Kirche ihr Vermögen ſchenken und vermachen, damit es für die Arme und zu anderem frommem Gebrauche verwandt werde, die Biſchöffe es zu ihrem eigenen Vortheile und für ihre Kinder und Verwandte anwenden. Die Cleriker, welche Aufſeher von Hoſpitälern, Kranken- Waiſen-Kinder-Häuſern ſind, ſollen nichts, was ſie nach übernommener Aufſicht erwerben, anderen ſchen-

ern Leo und Anthemius gegeben wurde, verdienen folgende Stellen hier angeführt zu werden. Si quemquam vel in hac regia urbe vel in caeteris provinciis, quae toto orbe diffuſae ſunt, ad epiſcopatus gradum provehi Deo auctore contigerit, puris hominum mentibus nuda electionis conſcientia ſincero omnium judicio proferatur. Nemo gradum ſacerdotii pretii venalitate mercetur, quantum quisque mereatur, non quantum dare ſufficiat, aeſtimetur. Profecto enim quis locus tutus et quae cauſa eſſe poterit excuſata, ſi veneranda Dei templa pecuniis expugnentur; quem murum integritatis, aut vallum fidei providebimus, ſi auri ſacra fames in penetralia veneranda proſerpat? quid denique cautum eſſe poterit, ſi ſanctitas incorrupta corrumpatur. Ceſſet altaribus imminere profanus ardor avaritiae et a ſacris adytis repellatur piaculare flagitium.

ſchenken, oder vermachen können, ſondern nur das, was ſie vorher beſeſſen haben, oder ihnen nachher von ihren Verwandten rechtmäßiger Weiſe zu Theil geworden iſt, das Erworbene ſoll den Häuſern gehören [614]). In Anſehung der Erforderniſſe zum Cleriker und namentlich zur Biſchoffswürde, auch in Anſehung der Ehen der geiſtlichen Perſonen ſollten nicht nur die Beſtimmungen der Synoden auch als bürgerliche Geſetze gelten, ſondern auch noch neue und ſchärfere hinzukommen, namentlich ſoll eine Diakoniſſinn, welche heirathet, oder eine andere Lebensart wählt, ſo wie ihr Verführer oder Ehemann mit dem Tode beſtraft werden, und ihr Vermögen der Kammer anheimfallen [615]). Die Biſchöffe ſollten die Richter an ihre Pflicht erinnern, ſich die Gefangene alle Sonntage vorführen zu laſſen, und ſie zu befragen, wie ſie von den Kerkermeiſtern gehalten werden, ja ſie ſollten ſelbſt jede Woche einmal die Gefangenen beſuchen, nach der Urſache ihrer Gefangenſchaft fragen und es dem Kaiſer anzeigen, wenn die Richter die Gefangene nicht vor Mißhandlung ſchützen [616]), nicht dulden, daß Privatgefängniſſe Statt finden, und daß ausgeſetzte Kinder zu Sclaven gemacht werden, ſich auch in Verbindung mit den Statthaltern der Wahnſinnigen, Raſenden und ihrer Kinder annehmen [617]).

Alle

614) l. c. l. 42. 48 von Juſtinian J. 528. 531.

615) Novell. conſtit. VI. CXXIII.

616) Honorius Cod. Theod. L. IX. t. 3. l. 7. Cod. Juſt. L. l. t. 4 l. 9. Juſtinian l. 22.

617) l. c. l. 23. 24. 27. 28.

Alle Cleriker ſollten ſich des Würfelſpiels enthalten und demſelben nicht einmal beiwohnen, bei keiner Art von Schauſpielen Zuſchauer ſeyn 618). In allen dieſen und anderen Geſetzen wird mit der tiefſten Ehrerbietung von dem Stande der Cleriker geſprochen, und ihnen ihre hohe Beſtimmung oft nachdrücklich zu Gemüthe geführt. Die Kirchenſtrafen, welchen ſie im Falle der Uebertretung unterworfen ſeyn ſollen, werden oft von Kaiſern ſelbſt beſtimmt.

Das **Mönchsleben** war ſchon lange entſtanden, hatte ſich in verſchiedenen Geſtalten entwickelt und ausgebreitet und war mancherlei Misbräuchen und Ausſchweifungen unterworfen geweſen, ehe es unter die Aufſicht der Synoden und Biſchöffe genommen wurde. Dieſe machten zwar keine Mönchsregeln, aber ſie genehmigten und beſtätigten ſie zuweilen und gaben Verordnungen, welche für die Mönche und Nonnen überhaupt gelten ſollten, und welche insgeſammt den Zweck hatten, unter dieſem Stande Verirrungen und Vergehungen theils zu verhüten, theils abzuſchaffen, ihn ehrwürdig zu machen und zu bewirken, daß er der Kirche wirklich zur Zierde und zum Seegen gereichen möge. Die älteſten hierhergehörigen Canones, welche wir kennen, begegnen gewiſſen moraliſchen Irthümern und Misbräuchen, mit welchen das Mönchsleben hie und da verbunden war. Man ſollte daſſelbe nicht aus Haß gegen die Ehe, als wenn ſie etwas an ſich Bö-

618) l. c. l. 34. Nov. Conſtit. CXXIII.

Böſes wäre, ergreifen. Eltern ſollten ihre Kinder nicht unter dem Vorwande des aſcetiſchen Lebens verlaſſen, ihnen den Unterhalt verſagen und ihre Erziehung vernachläſſigen. Aber auch Kinder ſollten ihre Eltern nicht unter dieſem Vorwande verlaſſen und ihnen die Ehrerbietung verſagen 619).

Die Synoden ſchrieben den Biſchöffen und ſich ſelbſt zuweilen ausdrücklich gewiſſe Rechte der Aufſicht über die Mönche und Klöſter zu. Man ſieht auch aus ihren Beſchlüſſen ſelbſt, daß ſie dazu durch die Unordnungen im Mönchsleben veranlaßt wurden. Die Chalcedoniſche Synode erklärt ihre Hochachtung gegen das Mönchsleben und verlangt, daß alle, welche dies Leben wahrhaft und aufrichtig führen, die geziemende Ehre genießen ſollen, ſetzt aber darauf hinzu: Weil einige unter dem Vorwande des Mönchslebens Kirche und Staat beunruhigen, in den Städten umherſchweifen und ſich Klöſter anzulegen ſtreben, ſo verordne ſie, daß keiner ein Kloſter ohne die Erlaubniß des Biſchoffs anlege, und daß die Mönche in jeder Provinz oder Stadt dem Biſchoffe unterworfen ſeyn, ſich ruhig verhalten, dem Faſten und Gebete obliegen, da, wo ſie eingekleidet worden ſind, bleiben, ſich in keine weltliche und kirchliche Geſchäfte miſchen, ihre Klöſter ohne Erlaubniß des Biſchoffs nicht verlaſſen, keine Sclaven ohne Wiſſen und Willen ihrer Herren in

619) Gangr. c. 9. 14. 15. 16.

in die Klöſter aufnehmen ſollen. So finden wir auch die canoniſche Beſtimmung, daß Klöſter durch die Biſchöffe, und, wenn dieſe es nicht können, durch die Metropoliten, wo auch dieſe es nicht können, durch die Synoden reformirt werden ſollen, und daß ſie, wenn ſie auch die Synodalautorität verachten, ihre Ehre verlieren oder von allen Biſchöffen excommunicirt und dann von den Synoden, mit Wiſſen des Königs andere beſſere an ihre Stelle geſetzt werden ſollen [620].

Ueber die Erforderniſſe und Bedingungen, um Mönch werden zu können, über die Urſachen, welche es verhindern, in das aſcetiſche Leben zu treten, war man nicht durchaus einig. Daß ein Mönch Cleriker ſeyn könne und ſich ſelbſt beſonders gut dazu qualificire, war angenommen und durch die That häufig beſtätiget [621], ob aber ein Cleriker Mönch werden könne? darüber war man eine Zeitlang verſchiedener Meinung. Eine Synode in Spanien gebietet, daß Cleriker ihr Amt nicht verlaſſen ſollen, um Mönche zu werden, als wenn der

620) Chalced. c. 4. Vern. c. 5. Daß Biſchöffe die Kloſter zu weihen haben, wird Quiniſext. c. 49. vorausgeſetzt, wo verordnet wird, daß ſolche geweihte Klöſter niemals weltliche Wohnungen werden, noch Weltlichen geſchenkt werden können.

621) Siricius Decretal. 13. wünſcht und will, daß Mönche, quos tamen morum gravitas et vitae ac fidei inſtitutio ſancta commendat, Geiſtliche werden und daß die unter 30 Jahren von den unterſten Aemtern durch Grade zu den höheren emporſteigen.

der Mönch das Geſetz beſſer beobachtete, als der Cleriker, und unter dem Vorwande der größeren Vollkommenheit des Mönchslebens, ja daß, wenn einer es thue, er excommunicirt und nur nach langem Flehen wieder aufgenommen werden ſolle. Eine andere Synode in demſelbigen Reiche aber beſtimmt, daß Biſchöffe ſolche Cleriker, welche Mönche werden wollen, nicht daran hindern ſollen, weil ſie ein beſſeres Leben befolgen und ihre Sehnſucht nach der Contemplation ſtillen wollen [622]). Da bald die Mönche ſchon vermöge ihres Stands als Cleriker anerkannt und zum Clerus gerechnet wurden, ſo mußte es um ſo mehr als zuläſſig betrachtet und gewöhnlich werden, daß Geiſtliche Mönche wurden, ohne daß aber deswegen der letzte Stand als der höhere galt. Welches Alter man erreicht haben müſſe, um in das Mönchsleben treten zu können, darüber wurden verſchiedene Beſtimmungen gegeben. Baſilius wollte noch, daß Nonnen erſt im 17. Jahre eingekleidet werden ſollen; eine Synode zu Conſtantinopel führt dies an, billigt es aber nicht und ſagt: Wer ins Mönchsleben tritt, ſey nicht jünger als 10. Jahre: denn — ſetzt ſie hinzu, die Kirche iſt unter Gottes Gnade ſtärker geworden, ſie hat Fortſchritte gemacht und die Glaubigen beobachten die Gebote Gottes mit mehr Feſtigkeit und Sicherheit; wir drücken daher das Zeichen der Gnade dem, der den Kampf beginnen will, frühzeitig auf. Eben dieſe Synode ſtellt

622) Caeſar. Aug. c. 6. Tolet. IV. c. 50.

ſtellt den Grundſatz auf, welchen man ſchon bei einigen Kirchenvätern findet, daß die gröſten Verbrechen nicht hindern, Mönch zu werden, indem das Mönchsleben zur Bereuung und Abbüſſung der Sünden diene [623]). Weiber ſollten den Schleier nehmen dürfen und dabei bleiben, wenn ſie anders nicht dazu genöthiget worden ſind oder ſie es ohne Wiſſen ihres Manns gethan haben, und dieſer ſie zurückverlangt [624]). In Beziehung auf Mädchen, welche eingekleidet werden, wurde es getadelt, und unterſagt, daß ſie mit ſeidenen und andern koſtbaren Kleidern, mit Gold und Edelſteinen geſchmückt zum Altare geführt werden, indem es nicht ſchicklich ſey, daß diejenige, welche der Welt abſterben, wieder an den weltlichen Schmuck erinnert, in ihrem Gemüthe unruhig und ſchwankend gemacht werden, und daß die Thräne, welche ihnen etwa aus dem Auge ſpringt, nicht ſowohl wegen des aſcetiſchen Kampfs, als wegen Verlaſſung der Welt zu fließen ſcheine [625]). Ueber die Gelübde bemerkt Baſilius, daß ſie noch nicht gewöhnlich ſeyen, daß es aber nothwendig ſey, diejenige, welche in das Mönchsleben treten wollen, vorher zu befra-

623) Quiniſext. c. 40. 43. Die 10. Toled. Syn. c. 6. hat die eigene Beſtimmung, daß Kinder, welche vor ihrem 10 J. von ihren Eltern dem Kloſter gewidmet ſind, nicht mehr zurückkehren können, wohl aber, wenn es erſt nach dieſem Jahre geſchehen iſt. Caeſ. Aug. c. 8. hatte beſtimmt, Jungfrauen ſollten nicht vor dem 40. Jahre und nur unter Autorität des Biſchoffs eingekleidet werden. Carth. III c. 33. aber nicht vor dem 25. Jahre.

624) Vermer. c. 4.

625) Quiniſext. c. 45.

fragen und ſie ein deutliches Bekenntniß ihrer Abſicht und Verpflichtung ablegen zu laſſen, damit man ſie nachher, wenn ſie ein unſittliches Leben führen, deshalb beſtrafen könne [626])

Mit ganz beſonderer Sorgfalt wachte man darüber, die Keuſchheit der Nonnen und Mönche zu erhalten und Alles zu entfernen, was ſie verlezen, in Gefahr oder auch nur in Verdacht bringen konnte. Mönchs = und Nonnenkloſter ſollten in weiter Entfernung von einander liegen, damit die Anreizungen zur Ausſchweifung deſto eher verhütet werden und damit ſie keine Veranlaſſung zu wechſelſeitigen Unterredungen haben. Nonnenklöſter ſollten nur Perſonen und ſelbſt Geiſtliche von höherem Alter und von geprüfter Tugend und nahe Verwandte, um gewiſſer Bedürfniſſe und Dienſte willen, betreten und diejenige, welche Meſſe leſen, ſollten ſogleich wieder herausgehen. Keine Weibsperſon ſollte in ein Kloſter gehen, und wenn der Abt oder Präpoſitus darinn nachläſſig iſt, und ſolche Perſonen ſieht, und nicht ſogleich wieder herausjagt, ſoll er excommunicirt ſeyn. Mönche und Nonnen ſollten nicht zuſammenwohnen, nicht in Einem Wagen von einem Landhauſe zum andern fahren und nicht zuſammenplaudern. Zwei Mönche ſollten niemals in Einem Bette zuſammenſchlaſen [627]). Die Nonnen, welche das Gelübde der

626) Epp. canon. 19. Matiscon. I. c. 2. Selbſt

627) Andegav. c. 28, Geiſtliche ſollen in einen Turon. II. c. 14. 16. Nonnenkloſter nicht extra

der Keuſchheit brechen, ſollten mit der Kirchenſtrafe der Ehebrecherinnen belegt werden und eine lange Reihe von Jahren hindurch Pönitenz thun 628). Mönche und Nonnen, welche ſich oder andere heirathen, ſollen excommunicirt, geſchieden, auch wohl in Gefängniſſe geworfen und erſt ſehr ſpät wieder in den Schooß der Kirche aufgenommen werden 629).

Den

tra ſalutatorium aut oratorium ulterius ingredi permittantur. Praecipue Judaei non pro quorumcunque negotiorum occaſione puellis intra monaſterium Deo dicatis aliquid ſecretius colloqui aut familiaritatem vel moras ibi habere praeſumant. Synod. Patric. I. c. 2. Cloveshov. c. 20. Nociva atque vitioſa eſt illa laicorum familiaritas et maxime in nunnorum minus regulariter converſantium monaſteriis. —

628) Baſil. epp. can. 18. Siric. Decretal. 16.

629) Decretal. Siric. 6. Da iſt von ſolchen die Rede, welche prius clanculo velut ſub monaſteriorum praetextu illicita ac ſacrilega ſe contagione miscuerunt, poſtea de illicitis complexibus libere filios procrearunt und wird verordnet, daß ſie in Gefängniſſe geſperrt werden und erſt am Ende ihres Lebens die Communion empfangen ſollen. Chalced. c. 6. wird doch dem Biſchoff Nachſicht gegen ſie empfohlen. Aurel. I. c. 21. Ein Mönch, der ſich geheirathet hat, ſoll nie ein Kirchenamt bekommen. Turon. II. c 15. er ſoll excommunicirt und mit Hülfe des Richters geſchieden werden, und will der Richter nicht, ſo ſoll auch er in den Kirchenbann fallen, der Mönch ſoll ſo lang im Bann bleiben, bis er ins Kloſter zurückkehrt und die ihm vom Abte dictirte Pönitenz thut.

Den Mönchen wird es verboten, in fremden Gegenden ohne Brief, ohne gewiſſe Geſchäfte und ohne Noth umherzuſchweifen, zu Hochzeiten zu gehen, Pathen bei Tauffen zu ſeyn, indem es ſich für ſie nicht ſchicke, Taufkinder und Gevatterinnen zu haben [630]. Den Biſchöffen wird zur ſtrengen Pflicht gemacht, dafür zu ſorgen, daß die Kloſter Wohnſitze frommer, ſtiller, ruhiger Menſchen ſeyen, daß man ſich daſelbſt nicht mit Poeſie, Muſik, Poſſen, ſondern mit Gebet, Leſen und dem Lobe Gottes beſchäftige, daß Laien nicht frei in denſelben umhergehen und ſprechen, daß Unmäßigkeit, Schwelgerei, Ueppigkeit, müſſige Geſchwätze ferne von denſelben ſeyen [631].

Die Synoden machten einen Unterſchied zwiſchen verſchiedenen Gattungen von Einſiedlern. Sie erklärten ſich wider diejenige, welche bloß aus Trägheit die Lebensart wählten, ſie durch Unwiſſenheit, Rohheit und Sittenloſigkeit entehrten, auch wohl wild umherſchweiften. Sie verordneten, daß ſolche Menſchen von den Biſchöffen oder Kloſteräbten, zu deren Corporation ſie gehören, oder in deren Nachbarſchaft ſie ſich auf-

630) Andegav. c. 8. Autoiſiod. c. 24. 25.

631) Cloveshov. c. 20. 21. Hier kommen auch die Züge vor: Sanctimoniales magis legendis libris vel canendis pſalmis quam texendis vario colore inanis gloriae veſtibus ſtudeant. — Conſtituitur, ut monaſteriales ſive eccleſiaſtici ebrietatis malum non ſectentur nec expetant — ſed neque alios cogant intemperanter bibere, ſed pura et ſobria ſint eorum convivia, non luxurioſa neque deliciis vel ſcurrilitatibus mixta.

aufhalten, in Klöſter verſetzt werden, damit ſie daſelbſt erſt belehrt und gebildet, und fähig gemacht werden, die chriſtliche Vollkommenheit zu erreichen. Sie verordneten für die Zukunft, daß keiner fernerhin Eremite oder Klausner werden ſoll, der nicht vorher in einem Kloſter dazu vorbereitet worden ſey. Sie gaben es den Kloſtervorſtehern auf, ſolche Leute vorher einige Jahre hindurch unter ihre Aufſicht zu nehmen, ſie zu prüfen, ob ſie das aſcetiſche und anachoretiſche Leben freiwillig und von Herzen, und aus reinen Abſichten ergreifen, ſie ſtrenge Uebungen anſtellen zu laſſen 632).

Es gab auch Jungfrauen und Wittwen, welche, ohne ſich in Klöſter zu begeben, ſich doch verpflichteten, ein keuſches, Gott geweihtes Leben zu führen, auch die weltliche Kleidung abgelegt, und dafür eine religiöſe Kleidung angelegt hatten, alles unter Aufſicht des Prieſters. Heiratheten ſie, ſo verfielen in Kirchenbann und Pönitenz, auch wohl noch in andere Strafen, ihre Ehen wurden als Ehebruch betrachtet. Man findet auch die Verordnung, daß eine ſolche Wittwe dem Prieſter ſchriftlich Profeß thun, daß ihr der Prieſter ein ſchickliches Kleid vorſchreiben ſoll, deſſen ſie ſich Tag und Nacht an jedem Orte zu bedienen habe, daß dies Kleid nicht bunt ſeye, daß ſie ihr Haupt mit einem purpurnen oder ſchwarzen Mantel bedecken ſoll, damit nachher kein Zweifel entſtehe, daß dies Gelübde nicht wiederrufen werden könne, und daß

632) Tolet. VII. c. 5. Quiniſext. c. 41. 42.

daß diejenige, welche es nicht halten, excommunicirt, und auf Lebenslang in ein Kloſter geſperrt werden ſollen, und daß alles dies auch von denjenigen gelte, welche ſelbſt, ohne Vorſchrift des Prieſters, ein ſolches Kleid angelegt haben. Auch die Wittwen, die keine ſolche förmliche Verpflichtung auf ſich genommen hatten, wurden doch als Perſonen betrachtet, die von rechtswegen nicht wieder heirathen ſollten, und deren Stand zunächſt auf den der Gottgeweihten Jungfrauen, Wittwen und Nonnen folge 633).

Der Kaiſer Juſtinianus gab gleichfalls Geſetze für das Mönchsleben, durch welche er die Abſichten der Kirche beförderte, und großentheils beſtätigte, was von Synoden beſchloſſen worden war. Er gab ſeine Verehrung gegen dies Leben auch in ſeinen Geſetzen zu erkennen. Das aſcetiſche

633) Carthag. IV. c. 103. 104. Paris. V. c. 13. da iſt von Wittwen und Mädchen die Rede, quae ſibi veſtes in habitu religionis in domibus propriis tam a parentibus quam per ſe ipſas mutaverint. Tolet. IV. c. 56. Duo ſunt genera viduarum, ſaeculares et ſanctimoniales: ſaeculares ſunt, quae adhuc disponentes laicalem habitum non depoſuerunt, ſanctimoniales, quae jam mutato habitu ſaeculari, ſub religioſo cultu in conſpectu ſacerdotis vel eccleſiae apparuerint. Hae ſi ad nuptias transierunt, juxta apoſtolum non ſine damnatione erunt, quia ſe primum Deo voventes poſtea caſtitatis propoſitum abjecerunt. Tolet. X. c. 4. iſt der oben ausdrücklich angeführte Canon. Arauſ. c. 27. Viduitatis ſervandae profeſſio coram episcopo in ſecretario habita, impoſitâ ab episcopo veſte viduali, indicanda.

tiſche Leben, ſagt er, iſt ſo edel und empfiehlt den Menſchen Gott ſo ſehr, daß es alle Flecken an ihm auslöſcht, und ihn zur höchſten Würde eines vernünftigen Geſchöpfs erhebt. Will einer ein vollkommener Mönch ſeyn, ſo bedarf er ſowohl der Belehrung göttlicher Ausſprüche, als auch einer ſtrengen Uebung, um einer ſo großen Veränderung würdig zu werden. Deswegen glauben auch wir erklären zu müſſen, was Mönche zu thun haben, und dieſe Kämpfer auf den göttlichen Weg leiten zu müſſen. Das iſt der Endzweck unſerer Geſetze 634). Er verordnete unter andern, daß die Biſchöffe die ſtrengſte Aufſicht über die Klöſter und Mönche in ihren Diöceſen führen, daß ſie nur Mönche von vorzüglichen Gaben und reinen Sitten zu Aebten wählen, oder als ſolche beſtätigen, daß ſie das Zuſammenwohnen der Mönche und Nonnen, auch das Wohnen der Cleriker in den Nonnenklöſtern auf alle Weiſe verhüten, daß diejenige, welche in das aſcetiſche Leben treten wollen, drei Jahre hindurch unterrichtet und geprüft werden ſollen, daß jeder Mönch ſein Vermögen dem Kloſter überlaſſen ſoll, bis auf einen kleinen Theil, welcher ſeinen Kindern oder ſeiner Frau bleiben ſoll, daß dies auch alsdann geſchehen ſoll, wenn einer aus dem Kloſter ins Weltleben zurücktrete, daß, wenn ein Mönch Cleriker werde, um zu heirathen, er abgeſetzt und von jedem Amte ausgeſchloſſen, daß der Nonnenraub mit dem Tode beſtraft werden ſoll 635). Die

634) Novell. conſt. 5.

635) Cod. L. 1. tit. 5. l. 44. 45. 36. 54. Novell. conſt. 5. 123.

Die Geſetzgebung der chriſtlichen Kirche in Beziehung auf das, was den Geſchlechtstrieb und ſeine Beſriedigung, Keuſchheit und Unkeuſchheit, Ehe, Eheſcheidung und Ehebruch betrifft war gröſtentheils neu, ſie trat in manchen Fällen ein, für welche bisher gar nichts angeordnet war, ſondern die Willkühr galt, ſie war den herrſchenden Sitten entgegengeſetzt und brachte, wenn irgend etwas, eine große Veränderung auch in der bürgerlichen Geſetzgebung hervor.

Unzucht überhaupt ſollte mit einer Pönitenz von mehreren Jahren abgebüßt werden. Man findet übrigens die unerwartetete Beſtimmung, daß, wer die Abſicht und Luſt gehabt habe, eine Weibsperſon zu beſchlafen, ohne es auszuführen, durch die Gnade bewahrt worden zu ſeyn ſcheine, und daß man ihm alſo für dieſe Sünde in Gedanken keine Pönitenz aufzulegen brauche 636). In Anſehung der Pollutionen wurden von Biſchöffen und Synoden verſchiedene Beſtimmungen über die Fragen gegeben: ob man nach denſelben das Abendmal empfangen, ob ein Cleriker nach denſelben den Gottesdienſt verwalten, ob und wiefern ſie abgebüßt werden müſſen. Gregor der Große unterſcheidet in Beziehung auf die beiden erſten Fragen die Beflecknngen aus Ueberfluß oder Schwäche der Natur, aus Unmäßigkeit, aus unzüchtigen Gedanken des Wachenden, aus Eingebung des Teufels, aus fleiſchlicher Luſt, aus

636) Baſil. epp. can. c. 22. Neocaeſar. c. 4

aus Einwilligung des Geiſts, und geſteht doch in den meiſten dieſer Fälle zu, daß ſie nicht von der Communion und der Verwaltung des Gottesdienſts ausſchlieſſen 637) Gregor III. in einer Sammlung, welche er aus Kirchenvätern und Synodalcanonen zuſammengeſtellt hat, ſchreibt den Chriſten überhaupt vor, was ſie in ſolchen Fällen zu thun haben. Sie ſollen nach Pollutionen je nach Befinden der Umſtände mehrere oder wenigere Tage Pönitenz thun, mehr oder weniger Bußpſalmen ſingen 638). Was die monatliche Reinigung betrift, ſo hatten einige Biſchöffe und Väter früher beſtimmt, daß ſie von der Beſuchung der Kirche und dem Abendmale ausſchließe. Gregor I. und III. aber ſetzten feſt, daß dies ungerecht ſey, indem keine eigene Schuld der Weiber dabei eintrete, daß es übrigens doch Lob verdiene, wenn ſie aus Ehrerbietung ſich während dieſer Zeit vom Abendmale entfernt halten, weil es immer ein gutes Gemüth verrathe, ſich auch da ſchuldig zu verkennen, wo man nicht Schuld ſey, indem manches aus der Schuld komme, was ohne eigene Schuld begangen werde 639). Die unnatürliche Wolluſt

637) Gregor. M. Epp. L. XI. 64.

638) Excerpt. Gregor. III. bei Manſi XII. 287 ſqq. c. 24. Es wird noch hinzugefügt: Si ſemen fuderit in eccleſia dormiens, cantet pſalterium vel tres dies poeniteat, ſi voluntarie ſemen fuderit in eccleſia mala cogitatione, ſi clericus eſt 14. dies, diaconus 22. presbyter 40. episcopus 50.

639) Greg. I. l. c. Greg. III. l. c. c. 25. Jener erklärte es auch ausdrück-

luſt zwiſchen Weibern 640), die Päderaſtie und Sodomiterei wurden mit den ſchärfſten Kirchenſtrafen belegt. Die Strafen waren mehr oder minder ſtrenge, je nachdem Jüngere oder Aeltere, Laien oder Cleriker, Verheirathete oder Unverheirathete dieſe Verbrechen, je nachdem ſie dieſelbe wiſſentlich oder unwiſſentlich begangen hatten. Auſſer einem Kirchenbanne von 10, 15, 20 Jahren, ja bis zum Lebensende, wurden auch zuweilen noch Schläge und Abſcheerung des Haupthaars dictirt 641).

Da

drücklich für unerlaubt, daß ein Mann bald nach der ehlichen Beiwohnung in die Kirche gehe und das Abendmal genieße, indem die Vermiſchung nie ohne fleiſchliche Luſt, welche niemals ohne Schuld ſey, geſchehen könne.

640) Gregor. III. l. c. c. 30. Si qua mulier cum altera coitum fecerit, quatuor quadrageſimas poeniteat.

641) Ancyr. 16. 17. Es wird hier auch der Ausſätzigen gedacht, welche Sodomie treiben und ihnen vorgeſchrieben, daß ſie χειμαζομενοι d. i. unter freiem Himmel beten. Baſil. epp. can. c. 62. 63. Tolet. XVI. c. 3. Quoniam ſodomiticae operationis malum multos ſauciaſſe perpenditur, adeo nos ob hujus foediſſimae cauſae extirpandam conſuetudinem zelo domini ardentes omnes in commune ſancimus, ut quicunque hujus nefariae actionis patratores extiterint, quique in his turpitudinibus ſeſe implicari permiſerint et contra naturam maſculi in maſculos hanc turpitudinem operaverint, ſi quidem episcopus, presbyter aut diaconus fuerit de proprii honoris gradu dejectus, perpetui exilii manebit damnatione perculſus. Sind es Laien, ſollen ſie in den Kirchenbann fallen, et inſuper centenis verberibus correpti et turpiter decalvati. Man ſieht, daß hier unter der

Da die Ehe nach den Grundſätzen des Chriſtenthums und der Kirche als eine göttliche Anſtalt betrachtet wurde, und dabei ſo manche ſittlichreligiöſe Verhältniſſe vorkamen, auch in der Bibel ſelbſt ſich Beſtimmungen darüber fanden, ſo glaubten die auf den Synoden verſammelten Väter nicht nur das Recht, ſondern auch die Pflicht zu haben, darüber Canones zu geben[641*]). Sie beſtimmten alſo, welche Ehen verboten ſeyen und dictirten dafür Kirchenſtrafen. Einige erkannten ſie doch nach vorhergegangener Pönitenz an und hoben alsdann den darüber ausgeſprochenen Kirchenbann auf, andere er-

kann-

Sodomiterei die Päderaſtie zu verſtehen iſt. Auf die Schande mit dem Vieh bezieht ſich Greg. III. Excerpt. c. 21. 22. wo für einen Ordinirten 10 oder 7 Jahr, für den, der die Schwere dieſer Sünde nicht kennt 3 J., für Knaben 50 Tage Pönitenz, für die letzte noch auſſerdem eine Tracht Schläge erkannt wird. Noch heißt es: Si quis autem poſt viceſimum annum habens uxorem in hoc foediſſimo vitio corruerit, ſi cum bucula, 10 annos poeniteat, et lac ejus nec caro manducetur ſed canibus tradatur. Cum ceteris vero animalibus ſecundum humaniorem diffinitionem juniores aetates minusque capaces 7 annos poeniteant aut tres aut unum.

641*) Ob man gleich allgemein die keuſche Eheloſigkeit der Ehe vorzog, ſo wurde es doch für Kezzerei erklärt, die Ehe an ſich zu haſſen und für etwas Böſes auszugeben. Gangr. I. c. 4. werden diejenige anathematiſirt, welche die Ehe tadeln, eine fromme und rechtſchaffene Frau, die bei ihrem Manne ſchläft, verleumden und verabſcheuen, wie wenn ſie nicht ſeelig werden könnte, und ſagen, man dürfe bei einem verheiratheten Prieſter nicht communiciren.

kannten ſie gar nicht an und wollten, daß die Excommunication ſo lange beſtehe, bis ſie getrennt ſeyen. In die eine oder andere Claſſe gehören folgende Ehen:

1) Die wiederhohlte Ehe. Die Digamen ſollten 1. oder 2. Jahre Pönitenz thun und dieſe Zeit verkürzt werden, wenn ſie ſich durch ihren Glauben und Lebenswandel auszeichnen; die Trigamen 3 biß 5. J. Die Trigamie und noch öfterer wiederhohlte Verheirathung ſollte nicht Ehe mehr heißen, ſondern Polygamie und als ein Flecken der Kirche betrachtet werden [642].

2) Ehen der Chriſten mit Heiden, Juden und Ketzern ſind ganz unſtatthaft, wie ſchon zu anderer Zeit gezeigt iſt.

3) Ehen ohne Wiſſen oder wider Willen der Eltern ziehen die Excommunication nach ſich, werden ſie auch nachher von den Eltern gutgeheißen, ſo müſſen die Verheiratheten doch einige Jahre Pönitenz thun [643].

4) Während der Pönitenz ſoll man nicht heirathen, unter Strafe neuer Excommunication bis zum Tode [644].

5) Man

642) Neocaeſ. c. 1. 3. Baſil. epp. can. c. 4. 50 - 80.

643) Baſil. c. 38. Aurelian. IV. c. 22.

644) Siric. Decretal. c. 5.

5) Man darf keine Presbyterin oder Diakonin heirathen; ſie iſt doch Frau, ob ſie gleich nach der Ordination ihres Manns enthaltſam mit ihm gelebt ha; auch nach ſeinem Tode darf man ſie nicht zur Ehe nehmen 645).

6) Die Ehe mit der Verlobten eines andern ſoll nicht Statt finden, damit der prieſterliche Seegen nicht verletzt werde 646).

7) Die Ehen zwiſchen ſolchen, welcher vorher Unzucht mit einander getrieben haben, ſollen eigentlich nicht Statt finden, indem die Unzucht weder Ehe, noch Anfang derſelben iſt, wollen aber ſolche Leute ſich aus Liebe heirathen, ſo mögen ſie, ſollen aber doch vorher Pönitenz thun 647).

8) Ehen mit Blutsfreunden, Verwandten und Verſchwägerten. In der erſten Periode gab es hierüber ſehr wenige Aeuſſerungen der Kirchenväter und Beſtimmungen der Synoden. Jene ſind in der zweiten Periode faſt noch ſeltener, dieſe aber weit häuffiger. Es kommt hier darauf an, welche Ehen dieſer Art von den Synoden ausdrücklich verboten werden, und von welchen Gründen und Principien ſie da-

645) Roman. l. c. 1. 2.

646) Siric. Decretal. c. 4. Deſponſatam alii puellam alter in matrimonium non poteſt accipere, quia illa benedictio, quam nupturae ſacerdos imponit, apud fideles cujusdam ſacrilegii inſtar eſt, ſi ulla transgreſſione violetur.

647) Baſil. c. 22. 26.

dabey ausgehen, welche Strafen ſie darauf ſetzen, und was ſie denjenigen für Verhaltungsregeln vorſchreiben, die ſich ſchon in ſolche Ehen eingelaſſen haben.

Was das Erſte betrift, ſo iſt zu bemerken, daß die Synoden nie ganz vollſtändige Verzeichniſſe der verbotenen Ehen liefern. Sie erklären es zuweilen ausdrücklich für bedenklich und gefährlich, dieſelben alle zu nennen [648]). Sie geben ihre Verordnungen gewöhnlich nur aus beſonderen Veranlaſſungen. Sie machen oft nur Zusätze zu früheren Beſtimmungen. Die Römiſchen Biſchöffe, deren hiehergehörige Verordnungen gleichfalls hier in Betracht kommen, um ſo mehr, da ſie meiſt Reſultate gehaltener Synoden waren, antworten gewöhnlich nur auf gewiſſe

648) Agath. c. 61. Inceſtos etiam deſignare funeſtum eſt. Epaon. c. 30. Inceſtos vero nec ullo conjugii nomine praevelandos, praeter illos, quos vel nominare funeſtum eſt, hos eſſe cenſemus. Quiniſext. c. 54. Baſilius habe in ſeinen Canonen einige verbotene Heirathen aufgezählt, aber viele mit Stillſchweigen übergangen; dies ſey gut geweſen, er habe dadurch die Menge ſchändlicher Namen vermieden und ſeine Rede nicht damit befleckt, die Unreinigkeit unter allgemeinen Namen begriffen und die verbotenen Ehen ſummariſch bezeichnet; weil aber dieſes Stillſchweigens halber manche die verbotenen Ehen nicht unterſcheiden können, und die Natur ſich ſelbſt verwirre, ſo wolle man ſie doch noch etwas offener darlegen und beſtimmen. Aber auch da folgt gar kein vollſtändiges Verzeichniß.

wiſſe Anfragen, welche wegen einzelner Fälle an ſie ergangen waren. Doch kann man aus den Canonen und Decreten allerdings oft abnehmen, welche andere nicht erwähnte Ehen gleichfalls für verboten erklärt werden ſollen.

Die Gründe und Principien, von welchen die Synoden und Biſchöffe bei dieſer Art verbotener Ehen ausgehen, laſſen ſich aus ihren Verordnungen abnehmen. Sie berufen ſich auf die Eheverbote Levit. 18, 6 — 18. 20, 11. 12. 14. 17. 19 — 21. Devt. 22, 30. 27, 20. 22. 23. Dies thut namentlich Baſilius. Eine Synode zu Tours wiederhohlt die Moſaiſche Verbote ausdrücklich in einem Canon, zu gleicher Zeit aber auch einige dahin gehörige Römiſche Geſetze und Canones früherer Synoden, und beſchließt, daß dieſe Sammlung von Verordnungen dem Volke vorgeleſen werden ſoll. Von den Römiſchen Geſetzen wird daſelbſt mit Achtung geſprochen 649). Die Väter der Kirche betrachteten dieſe Geſetze freilich nicht als Autorität in der Kirche, allein daß dieſe Geſetze in manchen Puncten mit den Moſaiſchen übereinſtimmen und ohne Widerſpruch ihnen hie und da zur

649) Turon. II. c. 21. Placuit de voluminibus librorum pauca perſtringere et canonibus inſerere, ut excepta lectio de aliis libris in unum recitetur ad populum. Nun folgen die Moſaiſchen Geſetze. Itemque ait ſacra ſententia legum, quae in hac explanatione omni homini tam docto quam indocto aperta eſt. Darauf wird Cod. Theod. de inceſt. nupt. l. 3. 4. citirt.

zur Ergänzung dienen können, dies war ihnen erwünſcht und merkwürdig. Inſofern mögen nun allerdings die Römiſchen Geſetze Einfluß auf die Kirchengeſetze gewonnen haben, ſie erfuhren ihn aber ſelbſt auch in gewiſſen Rückſichten, wie ſich nachher zeigen wird. Die Synoden berufen ſich aber auch darauf, daß durch dergleichen Ehen die Rechte der Natur durchbrochen, die natürlichen Verhältniſſe verrückt und die Pflichten in Widerſtreit geſetzt werden. 650).

Bei der Verwerfung der Ehen in der Blutsfreundſchaft und Schwägerſchaft legen die Synoden und Biſchöffe folgende aus der heil. Schrift abgeleitete Hauptprincipien zum Grunde. 1. Die Ehen zwiſchen Blutsfreunden ſind durchaus verboten, es iſt ſchändlich und unnatürlich, daß diejenige, welche ſchon Natur von Einem Fleiſche ſind, es wieder durch die Ehe werden. 2. Da Mann und Weib Ein Fleiſch werden, ſo tritt jedes mit den Blutsfreunden des andern in eine phyſiſche Vereinigung, die beiderſeitigen Ver-

650) Arvern. (Clermont.) c. 12. Si quis relictam fratris etc. — carnalis contagii crediderit conſortio violandam et auſu ſacrilego autoritatem divinae legis ac jura naturae perruperit et cui caritatis ac pii affectus ſolatia exhibere debuerat, ſuorum hoſtis ac pudicitiae expugnator vim inferre tentaverit, apoſtolicae conſtitutionis ſententia feriatur, cf. Epaon. c. 30. Das Unnatürliche dieſer Ehen wird oft auch dadurch ausgedrückt, daß ſie Ehebruch genannt werden.

Verwandtſchaften werden beiden gemin, demnach ſind auch die Ehen in der ſogenannten Schwägerſchaft nicht zuläſſig, wenigſtens nicht in den näheren Graden.

Nur folgende Ehen werden in unſerer Periode ausdrücklich durch Canones verboten: mit der verſtorbenen Frau Schweſter, mit des verſtorbenen Bruders Frau, mit des verſtorbenen Manns Bruder, die Ehe zwiſchen Geſchwiſterkindern, mit der Vatersſchweſter, mit der Mutterſchweſter, mit des Oheims Frau, mit der Stiefmutter, mit der Stieftochter, auch mit ihrer Tochter, mit dem Stiefſohne, mit der Schwiegermutter, die Ehe des Vaters mit der Mutter und des Sohns mit der Tochter, die Ehe des Vaters mit der einen und des Sohns mit der andern Schweſter, die Ehe der Mutter mit dem einen und der Tochter mit dem andern Bruder, die Ehen zweier Brüder mit zwei Schweſtern [651]). Daß die noch nähere Ehen verboten ſeyen, verſtand ſich von ſelbſt.

Die Ehe mit der verſtorbenen Frau Schweſter wird beſonders oft verboten, weil Moſes ſie erlaubt zu haben ſchien. Baſilius erklärt ſich ausführlicher darüber. Er führt an, daß in

651) Baſil. ep. 160. T. III. 249-251. ep. canon. c. 23. Neocaeſ. c. 2. Agath. c. 61. Aurel. I. c. 18. Epaon. c. 30. Aurel. II. c. 10. Autiſid. c. 27 - 31. Pariſ. c. 4. V. c. 14. Quiniſext. c. 54. Roman. c. 4 - 9.

in Anſehung derſelben das Herkommen Geſetzes-kraft erhalten, daß ſie durch die Tradition verurtheilt ſey, daß ſie für keine Ehe gehalten werde, und daß man ſolche Leute nicht zu den kirchlichen Verſammlungen hinzulaſſe, ehe ſie ſich trennen. Er bemerkt zwar, daß Moſes, indem er dieſe Ehe verbiete, nur davon rede, wenn die Frau noch lebe, allein er ſetzt hinzu, daß ſich dies nur auf Juden beziehe, und daß das Stillſchweigen des Geſetzgebers von der Ehe mit der Schweſter der verſtorbenen Frau keine Erlaubniß zu dieſer Ehe begründen könne, daß überhaupt die heil. Schrift vieles Verbotene nicht ausdrücklich verbiete. Er findet jedoch, daß Moſes nicht gänzlich geſchwiegen habe. Er beruft ſich auf Levit. 18, 6. wo er die Ehe mit der Blutsfreundin verbietet. Damit iſt ſeiner Meinung nach zugleich die Ehe mit der Frauen Schweſter verboten, weil die Frau ein Fleiſch mit dem Manne, und dadurch ihre Schweſter Blutsfreundin des Mannes wird. Er ſchließt daraus, daß er ſie eben ſo wenig heirathen dürfe, als ſeine eigene Schweſter, Mutter, Tochter, oder die Mutter ſeiner Frau, oder die Tochter ſeiner Frau. Er verwirft eine ſolche Ehe auch als zweite Ehe. Er ſetzt endlich noch hinzu: Wie ſollen die Kinder aus einer ſolchen Ehe heiſſen? Geſchwiſter oder Geſchwiſterkinder? Mache die Muhme nicht zur Stiefmutter deiner Kinder. Eben ſo urtheilt er von der Ehe mit des verſtorbenen Bruders Frau.

Die Ehe zwiſchen Geſchwiſterkindern war lange unter den Chriſten durch kein ausdrückliches Geſetz verboten. Auguſtinus führt noch an, daß ſie weder durch ein göttliches noch menſchliches Geſetz unterſagt ſey. Er bemerkt aber zugleich, daß nur ſehr wenige Chriſten von dieſer Freiheit Gebrauch machen, indem wegen der nahen Verwandſchaft eine Art von Abſcheu gegen dieſe Ehe eintrete und erklärt ſich in der That dawider, weil ſie ſich mit der Achtung und Schaamhaftigkeit der Geſchwiſterkinder gegen einander nicht vertrage, und es beſſer ſey, wenn die Verwandſchaften vervielfältiget werden 652). Daher fand auch die Kirche ſchon in unſerer Periode für nöthig, dieſe Ehe zu verbieten.

Von der Berechnung und Beſtimmung der Generationen oder Grade in Beziehung auf

652) De civit. Dei XV, 16. Factum etiam licitum propter vicinitatem horrebatur illiciti, et quod fiebat cum ſobrina, pene cum ſorore fieri videbatur, quia et ipſi inter ſe propter tam propinguam conſanguinitatem fratres vocabantur et pene germani ſunt. Quis igitur dubitet, etiam hoc tempore honeſtius conſobrinarum prohibita eſſe conjugia, non ſolum propter multiplicandas affinitates, ut numerus propinguitatis augeatur, ſed etiam quia, neſcio quomodo ineſt humanae verecundiae quiddam naturale atque laudabile, ut, cui debet cauſa propinguitatis verecundum honorem, ab ea contineat, quamvis generatricem, tamen libidinem, de qua erubescere videmus et ipſam pudicitiam conjugalem.

auf die erlaubten oder verbotenen Ehen trift man in dieſer Periode nur einige Spuren an. Der Römiſche Biſchoff Gregor I. ſchreibt dem Miſſionar Auguſtinus in England im J. 603. auf ſeine Anfragen unter andern: ein Römiſches Geſetz erlaube die Ehe zwiſchen Geſchwiſterkindern, man wiſſe aber aus der Erfahrung, daß die daraus erzeugten Kinder nicht groß wachſen; in der dritten und vierten Generation mögen daher Chriſten ſich heirathen, nicht aber in der zweiten [653]). Es wird alſo hier angenommen, daß Geſchwiſterkinder in der zweiten Generation oder im zweiten Grade verwandt ſeyen. Dies wich von der Römiſchen Berechnungsart ab, nach welcher Geſchwiſter im zweiten, Geſchwiſterkinder aber im vierten Grade verwandt waren, und nach welchen nicht nur für die gerade, ſondern auch für die Seitenlinie die allgemeine Regel galt: So viel Generationen ſind, eben ſo viel ſind Grade unter den Perſonen, von deren Verwandtſchaft die Rede iſt. Man hat ſich häufig über jene Berechnungsart, welche in der Kirche nach und nach allgemein eingeführt wurde, ereifert und auch wohl ſelbſt herrſchſüchtige hierarchiſche Abſichten dabei geahnet. Man hat Unterſuchungen darüber angeſtellt, wie dann die Kirche zu einer ſolchen Computation gekommen ſey, man hat den Grund darin gefunden, weil man ſchon ſehr früh in der

653) Greg. I. epiſt. X, 64. Ueber die wahre Lesart der Stelle im Corp. Iur. can. ſ. Boehmer I. E. P. T. IV. p. 129 ſq.

der Kirche die beiden unmittelbar unter dem Stamme ſtehenden Geſchwiſter für die Stämme der beiden unter ihnen ſtehenden Linien nahm, man hat es eine Abſurdität genannt, einen erſten Grad in der Seitenlinie nämlich bei Geſchwiſtern, folglich den zweiten Grad der Verwandtſchaft bei den Geſchwiſterkindern anzunehmen. Man hat ſich darauf berufen, daß ja die Seitenlinie nothwendig aus zwei nebeneinander fortlaufenden Linien beſtehen müſſe, alſo es keinen erſten Grad in der Seitenlinie geben könne [654]). Allein bei den Graden der Verwandtſchaft kann es ja natürlich nicht auf die Anzahl der Abſtammenden ankommen, ſondern nur auf ihre gemeinſchaftliche Entfernung vom Stamme, und da ſind in der Seitenlinie Geſchwiſter im erſten Grade verwandt, und es kann über ihnen keinen höheren Grad geben, Geſchwiſterkinder aber im zweiten Grade. Die Kirche hat aber dieſe Berechnung deswegen angenommen, um auch auf dieſe Weiſe die Nähe der Verwandtſchaft zwiſchen Geſchwiſterkindern zu bezeichnen und den Ehen zwiſchen ihnen entgegen zu wirken, welche nach ihrer Meinung mit der natürlichen ſchaamhaftigen Achtung derſelben gegeneinander ſtritten, wie Auguſtinus ausdrücklich ſagt. Die ferneren Seitenverwandten konnte die Kirche ohne Widerſpruch nach den römiſchen Geſetzen berechnen. Uebrigens weicht Gregor doch von gewiſſen Beſtimmungen, wel-

654) Boehmer l. c. 126 ſqq. Schlegel Darſtellung der verbotenen Grade 10 ff.

welche in der Kirche herrſchend geworden ſind, ab. Er findet es der heil. Schrift gar nicht zuwider, daß zwei Brüder zwei Schweſtern heirathen. Er giebt die Ehen im 3 und 4 Grade zu. Im J. 743. hielt der Papſt Zacharias eine Synode zu Rom. Er führte es als in Deutſchland allgemein angenommen an, was er jedoch in ſeinen Archiven nicht finde, übrigens glauben wolle, daß ſein Vorgänger Gregor (darunter iſt nicht der I. ſondern der II. zu verſtehen) den Deutſchen, als er ſie zum chriſtlichen Glauben führte, die Erlaubniß gegeben habe, ſich in der vierten Generation zu verheirathen, dies aber ſey ihnen nur ſo lange ſie ſich im Zuſtande der Rohigkeit befanden, und um ſie zum wahren Glauben einzuladen, geſtattet worden, eigentlich aber ſey es den Chriſten verboten [655]. Auf einer Fränkiſchen Synode vom J. 752, welche eigentlich eine Capitularverſammlung war, wird ausgemacht, daß Ehen im dritten Grade nichtig ſeyen und getrennt werden müſſen, daß übrigens ſolche Leute ſich nach geſchehener Pönitenz heirathen können, daß man ihnen im vierten Grade nur Pönitenz auflegen, ohne ſie zu trennen, daß man aber nie die Erlaubniß, im vierten Grade zu heirathen, ertheilen ſoll [656].

Die Strafen, welche die Kirche auf die von ihr verbotenen Ehen ſetzte, war meiſt die Excommunication auf ſo lang, bis die Ehe getrennt war. Die-

655) Roman. I. c. 15. 656) Vermer. c. 1.

Dieſer Bann war bald total, bald partial. Oft beſtand er nur darinn, daß einer unter die Katechumenen verſetzt wurde und nur ſo weit, als ſie, am Gottesdienſte Antheil nehmen durfte, wobei man wahrſcheinlich doch die Ehe gelten ließ, zuweilen wurden auch bürgerliche Strafen dictirt, Ausſchließung von Militär- und Civilämtern, Entziehung des Vermögens, nach der von den Biſchöffen und Presbyteris an den König oder die Richter geſchehenen Anzeige. Nach der Trennung wurde jedoch gewöhnlich die Schließung einer beſſeren Ehe zugeſtanden 657).

Auch auf die Unzucht zwiſchen Verwandten wurden Strafen geſetzt, um ſo mehr, da ſie oft in der Abſicht getrieben wurde, um dadurch zur Ehe mit gewiſſen Perſonen zu gelangen und da ja dieſe Ehen ſelbſt auch deswegen als ſchändlich bezeichnet wurden, um die Unzucht im Schooße der Familien zu verhindern. Baſilius ſetzt auf den Beiſchlaf mit der Schweſter dieſelbige Pönitenz, wie auf den Todſchlag, nämlich 12 Jahre Pönitenz, und dieſelbige Strafe für ſolche, welche ihre Schwägerinnen oder Stiefmüt-

657) Neocaeſ. c. 2. Baſil. epp. can. 68. Agath. c. 61. Lugdun. a. 517. c. 6. Ilirid. c. 4. Aurel. II. c. 10. Rhemenſ. c. 8. Aurel. III. c. 16. bezieht ſich auf diejenige, welche erſt bekehrt u. getauft ſind, oder welchen die ältern Verordnungen nicht bekannt ſind; ſie ſollen, wenn ſie in inceſtuöſen Ehen ſtehen, nicht getrennt werden; der Biſchoff ſoll beſtimmen, utrum ignoranter ad illicita conjugia venerint, an per contumaciam, quae ſunt interdicta, praeſumpſerint.

mütter beſchlafen. Auf einer Verſammlung zu Vermerie, welche aus geiſtlichen und weltlichen Beiſitzern beſtand, wurden folgende Beſchlüſſe abgefaßt: wenn einer mit ſeiner Stieftochter Unzucht treibt, ſo kann er weder die Mutter, noch die Tochter zur Ehe haben, und weder er, noch ſie können jemals eine andere Ehe eingehen; doch kann ſeine Frau, wenn ſie will, wenn ſie ſich nicht enthalten kann, wenn ſie, nachdem ſie erfahren, daß ihr Mann mit ihrer Tochter Ehebruch trieb, mit ihm keine fleiſchliche Verbindung gehabt hat, einen andern heirathen. Wenn ein Sohn bei ſeiner Stiefmutter geſchlafen hat, ſo können beide nicht zur Ehe kommen, aber der Mann der Stiefmutter oder der Vater kann ein anderes Weib nehmen, doch iſt es beſſer, ſich zu enthalten. Eben ſo, wenn einer mit der Schweſter ſeiner Frau ſchläft. Wenn einer zwei Schweſtern beſchläft und eine von denſelben iſt ſchon vorher Frau geweſen, ſo ſoll er keine von beiden haben, weder die ehebrecheriſche Schweſter, noch der mit ihr die Ehe brechende Mann, ſollen je andere Gatten haben. Wenn einer bei ſeiner Frau Geſchwiſterkind ſchläft, ſoll er ſeine Frau verlieren und keine andere haben, aber ſeine Frau mag thun, was ſie will. Bei dieſem letzten Canon wird hinzugeſetzt: Dies nimmt die Kirche nicht an 658).

Eine Synode zu Conſtantinopel ſagt: die geiſtliche Verwandſchaft iſt größer, als die

658) Baſil. epp. can. c. 67. 75. 76. 88. Vermer. c. 2, 10. 11. 12. 18.

die leibliche; der Pathe darf daher die verwittibte Mutter des Päthchens nicht heirathen, eine ſolche Ehe muß getrennt und derjenige, welche ſie eingegangen hat, als ein Hurer beſtraft werden 659). Dies iſt die erſte Spur eines ſolchen Ehehinderniſſes in den Synodalbeſchlüſſen. Woher kommt nun dieſe Idee und warum iſt ſie nicht früher da? Man hat vermuthet, ſie ſtamme von der jüdiſchen Vorſtellung her, daß durch die Proſelytentauffe alle vorhergehende leibliche Verwandſchaft aufgehoben und eine neue geiſtliche Verwandtſchaft mit den Nachkommen Abrahams geſtiftet werde, welche Vorſtellung man auf die chriſtliche Taufe übergetragen habe. Da würden ſich aber wohl früher, ja ſogleich Anfangs Spuren dieſer Idee finden. Auch correſpondiren eigentlich die Vorſtellungen nicht. Der Heide, welcher zum Judenthum durch die Taufe geweiht wurde, trat in eine geiſtliche Verwandtſchaft mit den Juden — daraus würde nach der Analogie nur ſo viel folgen, daß derjenige, welcher zum Chriſtenthum getauft werde, in eine geiſtliche Verwandtſchaft mit den Chriſten überhaupt trete. Dies iſt nun zwar ganz richtig und eine alte Vorſtellung; daher heiſſen die Chriſten insgeſammt Brüder und Schweſtern, Kinder Gottes und der Kirche. Allein die geiſtliche Verwandtſchaft, von welcher wir hier reden, iſt etwas anders, ſie wird durch die Taufe nur zwiſchen den Perſonen, welche getauft werden, und ihren Pathen, ja zwiſchen den Pathen ſelbſt begründet. Wie und warum nun

659) Quiniſ. c. 53.

nun dies, und warum ſoll daraus ein Ehehinderniß entſtehen? Das begreift man, daß der Taufpathe mit dem Täufling in ein Verhältniß kam, welches eine geiſtliche Verwandtſchaft genannt werden konnte und die Ehe zwiſche ihnen hinderte, der Täufling mochte nun ein Erwachſener oder ein Kind ſeyn. Er trat mit ihm wirklich in ein väterliches Verhältniß. Er brachte ihn zur Taufe, ſtellte ihn dem Biſchoff oder Presbyter dar, legte, wenn es ein Erwachſener war, ein Zeugniß von ſeinem bisher geführten Leben ab, half ihm zu der geiſtli- Wiedergeburt in der Taufe, verbürgte ſich, wenn es ein Kind war, in ſeinem Namen, dem Böſen zu entſagen und der Lehre Jeſu gemäß zu glauben und zu leben, und verpflichtete ſich ſelbſt, über ſeine Sitten die Aufſicht zu führen, ihn zu ermahnen, zu warnen, zu ſtrafen, zu allem Guten anzuhalten. Daher wurden die Taufpathen auch geiſtliche Väter und die Getauften ihre geiſtliche Kinder genannt. In dieſem Verhältniſſe fanden Empfindungen und Verpflichtungen Statt, welche zur Ehe nicht paßten. Dies giebt auch Juſtinian in dem Geſetze zu verſtehen, worin er dieſe Ehe verbietet. Er redet von einer väterlichen Zuneigung, welche ein gerechtes Eheverbot nach ſich ziehe, und von einer Vereinigung der Seelen bei der Taufe [660]. Daß ein ſolches Ver-

660) Cod. Juſtin. L. V. t. 4. l. 26. Nec homo ſic impius inveniatur, ut, quam ab initio loco filiae habuit, eam poſtea in ſuo collocet

bot nicht früher vorkommt, begreift man daraus, weil im Alterthum bei männlichen Täuflingen nur Mannsperſonen, und bei weiblichen nur Frauensperſonen die Pathenſtelle zu vertreten pflegten. Dies wurde zwar bei erwachſenen Täuflingen beibehalten, weil das Gegentheil unanſtändig ſchien, bei Kindern aber, wo man es auch wohl vorher nicht ſo genau zu nehmen pflegte, und welche ſchon vorher oft die Eltern ohne Rückſicht auf Verſchiedenheit des Geſchlechts aus der Taufe hoben, änderte es ſich nach und nach ſo, daß man dabei nach Willkühr verfahren konnte. Da entſtand alſo erſt die Frage: ob ſolche geiſtliche Väter ihre geiſtliche Kinder heirathen könnten? Man betrachtete die Pathenſchaft als eine geiſtliche Adoption, folglich wie die bürgerliche, ja noch mehr denn ſie, als ein Ehehinderniß. Dieſe Idee ſtimmte ganz mit den hohen Vorſtellungen von der Kraft und Würde der Taufe überein, und wohl mag man auch geglaubt haben, daß in den Seelen der Pathen und Täuflinge etwas vorgehe, wodurch eine myſtiſche Vereinigung und Verwandtſchaft zwiſchen ihnen geſchloſſen werde. Juſtinian blieb übrigens noch bei dem Verbote der beſagten Ehe ſtehen. Die angeführte Synode aber dehnte es nachher auch

locet matrimonio. — Ea perſona omnimodo ad nuptias venire prohibenda, quam aliquis a ſacroſancto ſuſcepit baptismate, cum nihil aliud ſic inducere poteſt paternam affectionem et juſtam nuptiarum prohibitionem, quam hujusmodi nexus, per quem Deo mediante animae eorum copulatae ſunt.

auch auf die Ehe zwiſchen der Mutter des getauf- ten Kindes und dem Taufpathen aus, welches auch nach der zum Grunde gelegten Idee von der Adoption conſequent war [661]. Uebrigens ka- men dieſe Verordnungen im Occidente ſpäter in Gang, als im Oriente. Winfried oder Bo- facius wundert ſich noch, als er davon hört, daß dieſe Verbote in Gallien und Italien Kraft haben, da doch die Chriſten alle durch die Taufe Brüder und Schweſter ſeyen und ihm nicht bekannt ſey, daß die Apoſtel, die Synoden oder die Römiſche Biſchöffe ſolche Ehen verboten hätten [662]. Doch war die Heirath mit der Ge- vatterin ſchon im J. 721. auf einer Synode zu Rom verboten worden, wobei ohne Zweifel vor- ausgeſetzt wurde, daß die Ehe mit der Tauf- tochter ohnehin verboten ſey. Ein gleiches Ver- bot kam unter die Canones einer Römiſchen Synode im J. 743 und in die Capitularien der Fränkiſchen Könige [663]. Solche Ehen in der geiſt-

661) Späterhin, erſt nach unſerem Zeitraum, wurde nicht nur das Juſtinianiſche Geſetz und der Trullaniſche Canon vereiniget, ſondern auch in dem neuen Geſetz das Verbot noch weiter ausgedehnt. Baſilic. L. XXVIII. tit. 5. Qui autem quandam e ſacro baptiſmate ſuſcepit, eam poſtea uxorem ducere non poteſt, utpote quae ipſius filia facta, neque ejus matrem, aut filiam, ſed nec filius ejus.

662) Epiſt. ad Nothelmum Archiepiſc. Dorovern. bei Baron. Annal. ad a. 734.

663) Rom. l. c. 4. Si quis commatrem ſpiritalem duxerit in conjugium, anathema ſit. Rom. a. 743. c. 5. Capitular. L. VII. c. 179.

geiſtlichen Verwandtſchaft wurden mit eben ſo ſtrengen, auch wohl noch ſtrengern Strafen belegt, als die in der leiblichen.

Concubinen im gewöhnlichen Sinne des Worts entweder allein oder neben der rechtmäßigen Frau zu haben, war durch die Geſetze der Kirche verboten. Es gab aber auch rechtmäßige, durch die Kirche gebilligte Concubinen 664). Dies kam daher, weil nach den römiſchen Geſetzen nicht jede Weibsperſon rechtmäßige Frau jeder Mannsperſon ſeyn konnte. Beide mußten römiſche Bürger und von einem verhältnißmäßigen Stande ſeyn. Ein Senator konnte z. E. keine Freigelaſſene heirathen, ein Freier keine Sclavin und die Verbindungen der Sclaven wurden keine Ehen genannt. Die Frau aber, welche man nicht als Gattin in einer bürgerlichen Ehe haben konnte, konnte Concubine ſeyn, die Geſetze duldeten es, wenn der Mann nur nicht mehr als Eine hatte und nicht verheirathet war. Die Kinder waren weder legitim noch Baſtarte, ſondern natürliche Kinder, anerkannt durch die Väter und der Schenkungen fähig. Die Kirche

664) Tolet. I. c. 17. Si quis habens uxorem fidelem, ſi concubinam habeat, non communicet. Ceterum qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habet, a communione non repellatur, tantum ut unius mulieris aut uxoris aut concubinae (ut ei placuerit) ſit conjunctione contentus, alias vero vivens abjiciatur, donec deſinat et per poenitentiam revertatur. Decret. Innocent I. Manſi III. 1046.

Kirche machte, wie billig, dieſe mit der Gleichheit der Menſchen und der Würde der Ehe ſtreitende Unterſcheidungen nicht und erkannte jede Verbindung zwiſchen Mann und Frau, wenn ſie einfach und lebenslänglich und ſonſt ihren Verordnungen nicht zuwider war, als eine wahre Ehe an.

In Anſehung der Hochzeiten verordnete die Kirche, daß man ſie während des Quadrageſimal-Faſtens nicht halten, daß Chriſten dabei ſich anſtändig betragen, ein mäßiges Mahl zu ſich nehmen und nicht tanzen, auch nichts von dem Silber und andern Zierrathen der Kirche dazu nehmen ſollten, um ſie nicht zu entweihen [665]). Es kommt auch die Beſtimmung vor, daß, wenn Braut und Bräutigam vom Prieſter eingeſeegnet ſeyen, ſie in der darauf folgenden Nacht noch aus Ehrerbietung gegen dieſen Seegen in der Enthaltſamkeit bleiben ſollen [666]).

Was den Ehebruch und die Eheſcheidung betrift, ſo giebt es hierüber in unſerer Pe-

665) Laod. c. 52. 53. Arvern. c. 8. Ne ad nuptiarum ornatum miniſteria divina praeſtentur, ne dum improborum tactu pompaque ſaecularis luxuriae polluuntur, ad officia ſacri myſterii videantur indigna. Es war überhaupt Geiſtlichen und Laien verboten, die heiligen Gefäße zu ihren Mahlzeiten zu gebrauchen, und von den Ornamenten, Kleidern ꝛc. der Kirche für ſich irgend einen Gebrauch zu machen. Bracar. IV. c. 3.

666) Carthag. IV. c. 13.

Periode keine ſo merkwürdige, ja ſonſt faſt überall keine Canones, als die des Baſilius. Man ſieht aber aus denſelben, daß darin überhaupt noch viel Schwankendes war und daß die Kirche hierin die Principien, die ſie haben mußte, nicht durchſetzen konnte, weil ſie mit dem Herkommen und den bürgerlichen Geſetzen zum Theil im Widerſpruche ſtanden. Der Geiſt der Kirche gieng dahin, hierin dem Manne und der Frau gleiche Rechte und Pflichten zu geben und aufzulegen, uud ſich des weiblichen Geſchlechts anzunehmen. Wir wollen aber ſehen, wie ſich Baſilius über das, was ſchon vor ihm eingeführt war, erklärt und was für Entſcheidungen er ſelbſt gibt. Wenn ein Ehemann Unzucht treibt, ſo halten wir ihn für einen Hurer und dictiren ihm eine längere Pönitenz, aber wir haben keinen Canon, der ihn des Ehebruchs ſchuldig mache, wenn die Sünde mit einer unverheiratheten Weibsperſon begangen iſt. (Auch da iſt er alſo nur inſofern Ehebrecher, als er die Gattin eines andern zum Ehebruch veranlaßt und gleichſam eine fremde Ehe bricht). Ein Ehebrecher iſt demnach von der Beiwohnung mit ſeiner Frau nicht ausgeſchloſſen; die Frau wird ihren von der Unzucht zurückkehrenden Mann aufnehmen, hingegen der Mann ſeine befleckte Frau aus dem Hauſe ſchicken. Die Urſache läßt ſich nicht leicht beſtimmen, aber die Gewohnheit iſt dafür. Baſilius erkennt zwar, daß der Ausſpruch Chriſti ſich conſequenterweiſe auf Männer wie auf Weiber beziehen müſſe, allein er kommt immer darauf zurück, daß es die Gewohn-

wohnheit nicht mit ſich bringe. Sie will, ſagt er, daß auch ehebrecheriſche und unzüchtige Männer von den Weibern beibehalten werden. Er weiß nicht einmal, ob eine Frau, welche mit einem von ſeiner Frau weggeſchickten Manne lebt, eine Ehebrecherin genannt werden könne (nämlich die für den Mann Veranlaſſung des Ehebruchs werde) denn die Schuld, fährt er fort, fällt hier auf die Frau, welche ihn fortgeſchickt, ſey es nun aus welcher Urſache es wolle; hat ſie ſich wegen Schlägen getrennt, ſo hätte ſie dieſelben eher ertragen, als ſich von ihrem Manne trennen ſollen; konnte ſie den Geldverluſt nicht ertragen, ſo iſt auch dies keine Entſchuldigung; lebte er unzüchtig, ſo iſt es der kirchlichen Gewohnheit zuwider, ſich deshalb von ihm zu trennen; ſelbſt die Trennung von einem ungläubigen Manne iſt nicht angeordnet, vielleicht kann er gerettet werden.

Baſilius erklärt es allerdings für wahren Ehebruch des Manns, wenn er ſeine rechtmäßige Frau verläßt und eine andere heirathet, er erklärt auch dieſe für eine Ehebrecherin, weil ſie einen fremden Mann an ſich gezogen hat. Auch die Frau, die ihren Mann verläßt und heirathet, nennt er eine Ehebrecherin, aber er ſetzt hinzu, der verlaſſene Mann ſey der Nachſicht werth, und die ihn heirathe ſey deswegen nicht zu verdammen. Er macht es ſelbſt der Frau, die von ihrem Manne geſchieden iſt, zur Pflicht, unverheirathet zu bleiben, weil ſie ſonſt eine Ehebrecherin

 werde

werde [667]). Doch iſt dies wohl nur ſo zu verſtehen, daß ſie während der Lebzeiten ihres Manns nicht wieder heirathen ſoll, wie anderswo ausdrücklich beſtimmt wird [668]). Hingegen finden wir den Canon, daß jungen Ehemännern, die ihre Weiber im Ehebruche betreffen, gerathen werden ſoll, bei Lebzeiten ihrer Weiber keine andere zu heirathen [669]). Als Strafe des Ehebruchs wird ein Kirchenbann von 7 bis 15 Jahren angegeben [670]). Was die dabei zu beobachtende Pönitenz betrift, ſo hatten die Canones ſchon vor Baſilius verboten, daß Weiber, welche Ehebruch getrieben, und ihn aus Frömmigkeit bekannt haben, oder auf irgend eine Art deſſelben überwieſen worden ſind, öffentlich Kirchenbuße thun, um ſie nicht der Todesſtrafe auszuſetzen [671]). Eheſcheidungen ohne hinreichende Urſachen und ohne dieſe vorher den Biſchöffen angezeigt zu haben, ſollten gleichfalls mit der Excommunication belegt werden; über die Urſachen ſelbſt aber finden wir wenig Auskunft [672]).

Der

667) Baſil. epp. can. c. 21. 9. 48. 77.

668) Andegav. c. 6.

669) Arelat. I. c. 10.

670) Ancyr. c. 20. Baſil. l. c. c. 58. Bei Weibern, die mit Clerikern Ehebruch getrieben haben, wird Aurel. IV. c. 29. noch auſſerdem feſtgeſetzt: et a civitatibus, ut ſacerdos praaceperit, repellantur.

671) Baſil. l. c. c. 34.

672) Andegav. c. 25. Aurel. II. c. 11. Contracta matrimonia, accedente infirmitate, nulla voluntatis contrarietate, ſolvantur. Quod ſi qui ex conjugibus fecerint, noverint ſe communione privandos.

Des Einfluß des Chriſtenthums und der Kirche auf die bürgerlichen Geſetze, welche die bisher abgehandelten Gegenſtände betreffen, war im Allgemeinen der, daß ein neuer Geiſt der Strenge in dieſelbige kam. Die Moſaiſchen Geſetze wurden von den chriſtlichen Regenten beſonders hierinn als ein göttliches Muſter der Geſetzgebung betrachtet und auch die chriſtliche Religion war in dieſem Puncte äuſſerſt ſtreng.

Wider die Päderaſtie, ein Laſter, welches ſo weit verbreitet und ſo gewöhnlich geworden war, gab es ſchon ältere Römiſche Geſetze, allein ſie waren nicht ſehr ſtrenge und kamen immer wieder bald auſſer Kraft. Die chriſtlichen Kaiſer, namentlich Conſtantius, Valentinian der Jüngere, Theodoſius und Juſtinian verfuhren mit deſto größerer Strenge dawider. Das Moſaiſche Geſetz hatte für beide Theile die Todesſtrafe beſtimmt. Die Kaiſer ſetzten die Verbrennung darauf. Sie bezeichneten in ihren Geſetzen die Unnatur und die innere Schändlichkeit dieſes Verbrechens und erinnerten daran, daß dadurch die alte männliche Kraft der Nation geſchwächt und der alte Ruhm derſelben befleckt werde, daß es eine Entehrung der Würde der Menſchheit ſey, daß es nicht einmal bei den Thieren angetroffen werde, daß es die göttlichen Strafen über ganze Gegenden bringe und daß ſelbſt Monarchen ſich dieſen Strafen ausſetzen, wenn ſie denſelben nicht mit aller Macht ſteuern 673). Was

673) Cod. Theod. L. IX. tit. 7. l. 3. 6. hier wird hinzugeſetzt: Ut univerſi intelligant ſacroſan-

Was die verbotenen Ehen betrift, ſo gaben zwar die Kaiſer auch nachdem das Chriſtenthum zur Herrſchaft gelangt war, verſchiedene Geſetze, welche mit den Beſtimmungen der Väter und der Verſammlungen der Kirche nicht übereinſtimmten. Allein ſie gaben doch auch oft in ihren hiehergehörigen Geſetzen der Kirche nach und fügten ſich zuletzt dem, was die Synoden anordneten, wenn es auch dem bürgerlichen Geſetze nicht gemäß war. Man kann hieraus vermuthen, daß in dieſen Punkte die bürgerliche Geſetzgebung ſich nicht gleich ſeyn wird. Die Ehe zwiſchen Geſchwiſterkindern war im römiſchen Reiche bis auf Theodoſius den Großen erlaubt. Dieſer Kaiſer aber ſetzte die Verbrennung und Confiscation der Güter darauf. Honorius ließ die letzte Strafe beſtehen, hob die erſte auf und erklärte die in einer ſolchen Ehe erzeugten Kinder für unrechtmäßige. Arcadius hob auch die Confiskation auf, ließ aber die Unrechtmäßigkeit der Kinder beſtehen und verbot dem Vater, ſolchen Kindern etwas zu vermachen oder bei Lebzeiten zu ſchenken, zu-

letzt

ſanctum cunctis eſſe debere hoſpitium virilis animae, nec ſine ſummo ſupplicio alienum expetiſſe ſexum qui ſuum turpiter perdidiſſet (pro didiſſet) Godefroi bemerckt hier: quae ſententia non dubito quin ad Paulinas efficta fuerit, veluti Rom. 1, 24, 27. 1 Cor. 3, 16. ſ. 6, 19. 2 Cor. 6, 16. quibus locis chriſtiani ſacroſanctum Dei templum dicuntur eſſeque jubentur αγιος ναος του θεου atque ea ratione foedis cupiditatibus corpora ſua ατιμαζεσθαι εν εαυτοις apoſtolus hortatur. Cod. Juſtin. L. IX. t. 9. l. 31. Novell. conſtit: 77. 141.

lezt gab er gar die Ehe frei und Juſtinia-nus beſtätigte dies ausdrücklich [674]). Hingegen haben Conſtantius, Arcadius, der ältere und jüngere Theodoſius, offenbar der Kirche zu Gefallen, die Ehen mit des verſtorbenen Bruders Frau und mit der verſtorbenen Frau Schweſter verboten [675]). Nicht ſo gefällig waren die Kaiſer in Rückſicht auf die neuen Ehen geſchiedener Ehegatten, welche ſie zugaben, indem die Kirche ſie verbot [676]). Dagegen wurden die Ehen zwiſchen Juden und Chriſten auch durch das Kaiſerliche Geſetz unterſagt [677]). Auf alle verbotene Ehen wurden ſehr ſcharf Strafen geſetzt [678]).

Der Ehebruch im engeren Sinne (denn das Wort wurde auch in ſehr weiter Bedeutung genommen) wurde unter den chriſtlichen Kaiſern unter die Criminalverbrechen, wie Mord, Giftmiſcherei gerechnet, und mit dem Tod im Feuer, dem Einnähen in den Sack und dem Schwerdt beſtraft [679]). Die Todesſtrafe war zwar überhaupt dem Zwecke der Kirche nicht gemäß, doch wurde

674) Cod. Theod. L. III. t. 10. l. 1. 3 und daſelbſt den Commentar von dem vortreflichen Godefroi. Cod. Justin. L. V. t. 4. l. 19. Inſtitutt. L. 1. t. 10. c. 4.

675) Cod. Theod. L. III. tit. 12. l. 2. 3. 4. Cod. Juſtin. l. V. t. 5. l. 5. 6.

676) Cod. Juſt. L. V. t. 17. l. 8. 9.

677) Cod. L. I. t. 9. l. 6.

678) Man vergl. in Beziehung auf inceſtuöſe Ehen Cod. L. V. t. 4. l. 6. Novell. conſtit. 12.

679) Cod. Theod. L. XI. tit. 36. l. 1. 4 Cod. Juſt. L. IX. t. 9. l. 30.

wurde ſie durch die Strenge ihrer Grundſätze beför-dert und diente, ihren Verordnungen Anſehen zu verſchaffen. Andere Beſtimmungen der Römi-ſchen Geſetze in Anſehung des Ehebruchs brauchen, hier nicht angeführt zu werden. Die Urſachen zur Eheſcheidung waren unter den Römern ſehr abwechſelnd und verſchieden geweſen. In den ältern Zeiten waren die Geſetze ſehr drü-kend für das Weib, ſie war die Sclavin des Manns und alſo ſeiner Willkühr Preis gegeben. Späterhin wurden die Weiber mehr gleiche und freiwillige Geſellſchafterinnen des Manns und da konnten die Ehen durch Verzichtleiſtung des einen oder andern Gatten getrennt werden. Jetzt wurden aber auch die Eheſcheidungen nach und nach immer willkührlicher, häufiger und aus dem geringfügigſten Urſachen und Vorwänden veranſtaltet. Das Uebel wurde ſo groß, daß man die Eheſcheidungen unter öffentliche Aufſicht nahm, und gewiſſe Geſetze darüber gab, welche doch ſehr unzureichend waren. Erſt die chriſt-liche Kaiſer haben die rechtmäßigen Urſachen zur Eheſcheidung ſelbſt angegeben und die Stra-fen für diejenigen beſtimmt, welche ſich unrecht-mäßig trennten. Der Geiſt ihrer Geſetze geht überhaupt dahin, die Scheidungen zu erſchweren, und doch den Weibern mehr Gerechtigkeit zu verſchaffen, allein ſie ſchwanken zwiſchen dem, was dem Römiſchen Herkommen und was den Wünſchen der Kirche gemäß war, hin und her. Die ſtrengſten Beſtimmungen waren die: ein Weib darf ſich von ihrem Manne nicht, weil er ein Trunkenbold, ein Spieler und ein ausſchweifender Wollüſtling iſt, ſcheiden, ſondern nur, wenn

ſie

ſie beweiſt, daß er ein Mörder, Giftmiſcher und Verletzer der Gräber iſt, dann mag ſie ihr ganzes Heirathsgut zurücknehmen; thut ſie es aber auſſer dieſen drei Fällen, ſo muß ſie alles bis auf Haarnadel im Hauſe ihres Manns zurücklaſſen und ſoll nach einer Inſel deportirt werden; der Mann aber darf ſich nur alsdann von ſeiner Frau ſcheiden, wenn ſie die Ehe bricht, eine Giftmiſcherin oder Kupplerin iſt; thut er es ſonſt, ſo muß er der Frau ihr ganzes Heiraths-gut reſtituiren und darf keine andere nehmen; heirathet er doch wieder, ſo darf die erſte Frau in ſein Haus dringen und ſich des Heirathguts der zweiten wegen des ihr wiederfahrenen Unrechts bemächtigen. Man ſieht, daß die Scheidungen ſo weit Privatſache blieben und nur, wenn ſie aus Urſachen, die das Geſetz nicht für gültig anerkannt hatte, geſchahen, beſtraft, aber deswegen nicht wieder aufgehoben wurden. Der **Ehebruch** von Seiten des Manns wird nicht als Urſache der Eheſcheidung angegeben, weil er bei Männern überhaupt nicht leicht angenommen und geſtraft wurde; in dieſem Puncte konnte die Kirche gar nicht durchdringen. Die Eheſcheidung durch beiderſeitige Einwilligung wurde doch nach Juſtinian auch wieder zugeſtanden [680].

In Anſehung der den Kirchengebäuden ſchuldigen Ehrerbietung gaben die Synoden ver-

680) Cod. Theod. L. III. t. 16. Cod. Juſtin. L. V. t. 17. Digeſt. L. XXIV. t. 3. Novell. conſtit. 22. 117. 127. 134. 140.

verſchiedene Verordnungen. Die Agapen wurden von den Chriſten ſeit uralten Zeiten bald vor, bald nach dem Abendmale und eben deswegen gewöhnlich in ihren Verſammlungsorten oder Kirchen gehalten. Sie hiengen übrigens mit der Abendmalshandlung ſelbſt nicht zuſammen. Es waren vertrauliche Mahlzeiten, bei welchen aller Unterſchied des Stands verſchwand, mäßig gegeſſen und getrunken, von Gott und göttlichen Dingen geredet, geſungen und gebetet wurde. Man hielt ſie gewöhnlich in der Nacht und wollte allerdings dabei jene letzte Nachtmahlzeit Jeſu mit ſeinen Freunden nachahmen und darſtellen, allein die eigentliche **Evcharistie** wurde als etwas davon abgeſondertes, als ein heiliges Myſterium betrachtet, welches nur unter der Leitung und Aufſicht des Clerus verwaltet werden dürfe. Die Agapen arteten aber bald aus, ſie gaben zur Unmäßigkeit, zur Schwelgerei, zu unanſtändigem Geräuſche ſelbſt an heiliger Stätte Veranlaſſung, ſie machten, daß man das Zechen mit der Heiligkeit des Kirchenhauſes combinirte und daß auch wohl Schenken in den Kirchen oder dem Bezirke derſelben angelegt wurden. Deswegen geboten mehrere Synoden, daß man in den Kirchen gar keine Agapen mehr halten und in denſelben oder ihrem Gebiete keine Wirthshäuſer anlegen ſolle [681]). Höchſtens ſollten reiſende

681) Quiniſext. c. 74. 76. Autoiſid. c. 9. Laod. c. 28. 29. Carthag. III. c. 30. Turonenſ. concilior. canones ex Burchardo aliisque bei Manſi VII. 949. Perlatum eſt ad ſanctam ſynodum quod quidam presbyteri in eccleſiis ſibi commiſſis

ſende Cleriker aus Noth daſelbſt abtreten und ſich erquicken dürfen 682). Gleicherweiſe ſollten auch in dem Gebiete der Kirchen, zu welchen meiſtentheils mehrere Häuſer gehörten, keine Speiſen oder andere Dinge zum Verkaufe ausgelegt werden, keiner ſollte innerhalb deſſelben ſeinem Weibe beiwohnen, noch auf irgend eine Art die heiligen Oerter entheiligen, es ſollte kein Vieh in die Kirche geführt werden, ausgenommen wenn ein Reiſender im höchſten Nothfalle ein Obdach und einen Aufenthaltsort bedarf, weil ſonſt vielleicht ſein Vieh zu Grunde geht, und er wegen dieſes Verluſts ſeine Reiſe nicht fortſetzen kann, auch wohl gar in Todesgefahr kommt. Es ſollten auch alle Tänze der Weltlichen und alle Geſänge der Mädchen ferne von den Kirchen ſeyn 683). Endlich ſollte man auch den Gottesdienſt nie mit kriegeriſchen Waffen beſuchen 684).

So

ſis tabernas, quod nefas eſt, conſtituant, ibique per caupones vinum vendant aut vendere permittant et ubi tantummodo orationes et verbum divinum Deique laus debuerat reſonare, ibi comiſſationes et ebrietates fiant, ibi riſus et plauſus et verba turpia, ibi rixae et contentiones reſultent. — Et ſi non ſolum ſacerdotibus, ſed etiam omnibus aliis clericis praecipitur, ne tabernas ingrediantur, quis audire poteſt, ut eccleſiae tabernae fiant?

682) Carth. I, c. niſi forte transeuntes clerici hoſpitiorum neceſſitate illic refrigerentur.

683) Quiniſext. c. 76. 97. 88. Autiſiod. c. 9. Non licet in eccleſia choros ſaecularium vel puellarum cantica exercere.

684) Aurel. III, c. 29.

So wie der Kirche, wo gleichſam das Materielle und das Göttliche ſich durchdrang, auf alle Weiſe Verehrung geſichert, ſo wie ſie als etwas Heiliges, über das Gemeine Erhabenes behandelt werden ſollte, ſo ſollte es auch mit andern materiellen Gegenſtänden dieſer Art gehalten werden. Dahin gehören die Exemplare der Bibel und der Kirchenväter. So finden wir die Verordnung: niemand darf die Bücher des A. und N. T., unſerer Heiligen und Lehrer verderben, zerſchneiden, den Parfumeurs oder andern als Maculatur verkaufen, wenn ſie nicht vorher durch Motten oder Waſſer oder auf eine andere Art verdorben worden ſind, unter Strafe einjähriger Excommunication. Gleiche Strafen ſoll auch denjenigen treffen, welcher ſie zu dieſem Zwecke kauft. 685).

Auch in Beziehung auf die Leichenbegängniſſe und Gräber machte die Kirche durch ihre Repräſentanten Geſetze. Es mag zwar ſehr local und temporär geweſen ſeyn, verdient aber doch bemerkt zu werden, daß eine Spaniſche Kirchenverſammlung beſchloß; die Leichname der Chriſten ſollen nur mit der Abſingung von Pſalmen zur Erde beſtattet werden; wir verbieten, daß Leichenlieder abgeſungen werden, und daß die Verwandte ſich auf die Bruſt ſchlagen; es iſt genug, daß man Lieder in Hoffnung der Auferſtehung abſingt; der Apoſtel verbietet, Verſtorbene zu betrauern; der Herr beweinte nicht den verſtorbenen Lazarus, ſondern er

685) Quiniſ. c. 68.

er weinte darüber, daß er zu den Mühſeeligkeiten des Lebens wieder erweckt werden ſollte [686]). Gräber auszugraben und Leichname der Begrabenen zu berühren, zu verletzen, zu berauben, wurde für ein ſchweres Verbrechen erklärt, welches eine Reihe von Jahren hindurch abgebüßt werden ſollte [687]). Die bürgerlichen Geſetze ſtimmten hierinn mit den kirchlichen überein, auch ſchon vor der Herrſchaft des Chriſtenthums. Sie unterſagten nicht nur jede Verletzung der Leichname, ſondern auch jede Beſchädigung, Beraubung und Zerſtörung der Monumente und Zierrathen der Gräber unter den ſchärfſten Strafen [688]).

686) Tolet. III. c. 22.

687) Baſilius epp. can. c. 66. ſetzt eine Pönitenz von 11 Jahren darauf.

688) Man ſehe die ſchönen Geſetze Cod. Theod. L. IX. t. 17. Digeſt. XLVII. t. 12. Cod. L. IX. t. 19. Novell. conſtit. 60. und vergl. damit noch Lex Wiſigoth. tit. II. bei Georgiſch p. 2142. Edict. Theodoric. l. 110. l. c. p. 2229. Rotharis leges l. c. p. 949.

Von der Moral der Häretiker.

Nachdem die Moral der katholiſchen Kirche theils nach den Lehrbegriffen und Schriften der Kirchenväter, theils nach den Beſtimmungen der Synoden und Biſchöffe dargeſtellt worden iſt, ſo wäre noch übrig, über das Ganze derſelben ein Urtheil zu fällen, ihre Eigenthümlichkeiten ins Licht zu ſetzen, zu zeigen, in welchen Puncten die Katholiker übereinſtimmten oder von einander abwichen, und auf die Geſchichte der vornehmſten einzelnen moraliſchen Dogmen Rückſicht zu nehmen. Alles dies aber wird nur dann recht geſchehen können, wenn wir vorher von der Moral der Häretiker geredet haben.

Was die Häretiker wider die Lehre der Katholiker eingewandt, und ſelbſt als Moral aufgeſtellt haben, das iſt uns ſehr mangelhaft, unvollſtändig und durchaus nur durch die Hände ihrer Gegner überliefert worden. Es ſind Fragmente und auch dieſe oft in entſtellter Geſtalt. Man ſieht jedoch aus dem Ganzen ſo viel, daß die vornehmſten Angriffe der häretiſchen Partheien auf das Anſehen, welches die Katholiker auch den Büchern des A. T. in der Moral zuſchrieben, auf die unter ihnen nach und nach herrſchend gewordene Lehre von der Erbſünde, Natur, Gnade und Freiheit, auf ihre Grundſätze über die

die Ehe, das Mönchsleben, und den moraliſchen Werth der Beobachtung gewiſſer kirchlicher Gebräuche und Gewohnheiten gerichtet waren, daß alſo die Häretiker vorzüglich in dieſen Puncten abweichende oder entgegengeſetzte Lehren und Grundſätze aufgeſtellt haben. Die Häretiker hatten auch wohl faſt durchaus keine zuſammenhängende, ohne polemiſche Rückſichten aus der Bibel und aus Nachdenken geſchöpfte moraliſche Lehrbegriffe, ſondern ſie griffen nur das katholiſche Lehrgebäude an gewiſſen Stellen an. Wären ſie nicht bald unterdrückt worden, hätten ſie ſich erhalten und weiter ausbreiten können, ſo würden ſie ohne Zweifel ihre Lehrbegriffe weiter ausgeſponnen haben.

Die Häretiker, welche die katholiſche Kirchenmoral beſtritten, waren zum Theil ſchon in der vorhergehenden Periode entſtanden. Dahin gehören die Manichäer und im Grunde auch die Priſcillianiſten.

Die Manichäer, deren Lehrbegriff ſchon im zweiten Bande dieſer Geſchichte dargeſtellt worden iſt, dauerten, ſo zahlreich, mannichfaltig und grauſam auch die Verfolgungen gegen ſie waren, dennoch fort; wenn ſie auch unterdrückt ſchienen, ſo lebten ſie wieder auf, ſie verbreiteten ſich weit, auch im Occidente, kamen oft unter neuen Namen wieder zum Vorſchein und wurden ein Stamm, an welchem manche andere Secten hervorwuchſen. War irgend ein Lehrbegriff dem katholiſchen entgegengeſetzt, ſo war es der ihrige. Lehrten ſie ja ſelbſt eine

Ver=

Vervollkommnung des Chriſtenthums, griffen das Anſehen, die Integrität und Aechtheit der bibliſchen Bücher an und wollten im Beſitze einer geheimen Tradition ſeyn, welche von der katholiſchen ganz abweiche. Aus unſerer Periode ſind vornehmlich zwei Manichäer bekannt, welche die Lehre ihres Meiſters in Schriften vertheidigten und die katholiſche angriffen. Der eine war Adimantus, noch ein Schüler des Manes, nach welchem er das größte Anſehen in der Secte behauptet zu haben ſcheint 689). Er ſuchte zu beweiſen, daß zwiſchen dem A. und N. T. in vielen Stücken Widerſprüche vorhanden ſeyen, namentlich auch in der Moral, und zwar unter andern folgende:

A. T.	N. T.
Ein Mann wird Vater und Mutter verlaſſen und an ſeinem Weibe hangen. Gen. 2, 24.	Wer verläſſet Häuſer oder Brüder oder Schweſtern, oder Vater oder Mutter, oder Weib ꝛc. der wird's hundertfältig nehmen und das ewige Leben ererben. Math. 19, 29.
Ich der Herr dein Gott bin ein eifriger Gott, der da heimſucht	Seid gütig wie euer Vater im Himmel, welcher ſeine Sonne aufgehen

689) Der Manichäer Fauſtus ſagt von ihm: doctiſſimus et ſolus nobis poſt beatum patrem noſtrum Manichaeum ſtudendus (al. ſtupend.) Adimantus ſ. Auguſt. contr. Fauſt. L. I. c. 2.

der Våter Miſſethat an den Kindern bis in das dritte und vierte Glied, die mich haſſen. Exod. 20, 5.

hen låßt über Gute und Böſe. Math. 5, 45. Nicht allein ſiebenmal, ſondern ſiebenzigmal ſieben ſollt du deinem Bruder, der an dir ſündiget, vergeben. Math. 18, 22.

Aug um Aug, Zahn um Zahn. Ex. 21, 24.

Ihr habt gehört, daß den Alten geſagt iſt: Aug um Aug, Zahn um Zahn. Ich aber ſage euch, daß ihr nicht widerſtreben ſollt dem Uebel, ſondern ſo dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Bakken, dem reiche den andern auch dar. Und ſo jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem laß auch den Mantel. Math. 5, 38 : 40.

Du magſt ſchlachten und Fleiſch eſſen nach Herzensluſt, aber Blut ſollt du nicht eſſen, ſondern auf die Erde gieſſen, wie Waſſer. 5 Moſ. 12, 15 f.

Hütet euch, daſt eure Herzen nicht beſchweret werden mit Freſſen und Saufen Luc. 21, 34. Es iſt gut, kein Fleiſch zu eſſen und keinen Wein zu trinken. Röm. 14, 21. Ihr

Sondert das Reine vom Unreinen und niemand eſſe vom Fleiſch des Camels, des Eſels, des Haaſen, des Schweins ꝛc. Levit. 11.

Wirſt du meine Stimme hören und thun, was ich dir ſagen werde, ſo will ich deiner Feinde Feind und deiner Widerwärtigen Widerwärtiger ſeyn; mein Engel wird vor dir her gehen und dich wider die Canaaniter führen und ihr werdet ſie tödten. Exod. 23, 22. f.

Wenn du die Stimme des Herrn deines Gotes hörſt und ſeine Gebote hälſt, ſo wirſt du von ihm geſeegnet werden in Anſehung deines Ackers, deiner Wieſe, deines Viehs ꝛc. Devt. 28, 1. f.

könnt nicht zugleich an dem Tiſch des Herrn und der Dämonen theilnehmen. 1 Cor. 10, 21.

Es iſt nichts, was von auſſen in den Menſchen kommt und ihn unrein machen könnte, ſondern das macht ihn unrein, was aus ihm hervorkommt. Marc. 7, 15.

Ich aber ſage euch: liebet eure Feinde, ſegnet die euch fluchen, thut wohl denen, die euch haſſen, und betet für die, die euch verfolgen. Math. 5, 44.

Will einer mir nachfolgen, ſo verleugne er ſich ſelbſt und nehme ſein Kreuz auf ſich und folge mir. Was nützt es dem Menſchen, wenn er die ganze Welt gewönne und hätte doch Schaden an ſeiner Seele? ꝛc. Math. 16, 24-26 [690].

Alle

690) Auguſtin. contra Adimantum Opp. VIII, 81. ſqq.

Alle dieſe und andere Gegenſätze führte Adimantus deswegen an, um daraus zu ſchlieſſen, daß das A. T. und die darin enthaltene Religion und Moral nicht von dem Gotte der Chriſten kommen könne. Die Katholiker behaupteten das Gegentheil. Sie gaben zwar Abweichungen, aber keine Widerſprüche zwiſchen der Lehre des A. und N. T. zu, ſie ſchrieben jener ein relative und dieſer eine abſolute Vollkommenheit zu und lieſſen beide auch inſofern zuſammenſtimmen, als die eine in den Vorbildern und Orakeln der andern ſchon voraus, wiewohl ſchwach und matt, dargeſtellt war.

Fauſtus, ein Manichäiſcher Biſchoff gegen das Ende des vierten Jahrhunderts, einer der berühmteſten Lehrer und Schriftſteller der Secte, ging noch weiter. Er verwirft nicht nur das A. ſondern greift auch das N. T. an. Er behauptete, wo nicht von allen Schriften des letzten, doch gewiß von den Evangelien, daß ſie weit ſpäter und von ganz andern Männern, als deren Namen ſie tragen, geſchrieben worden wären und daß in dieſen Büchern viele Irrthümer, Widerſprüche und Unwahrheiten vorkommen [691]). Uebrigens glaubte er an das Evangelium nach den reinen Begriffen, die er ſich von demſelben machte, und ehrte es von ſeiner moraliſchen Seite. "Du fragſt mich, ſagt er zu ſeinem Gegner, ob ich das Evangelium

691) Auguſtin. contr. Fauſtum XXXII, 2. XXXIII, 3. XXX, 1. XXXI, 1.

annehme, da ich es doch beobachte? Ich habe Vater und Mutter, Weib, Kinder und Alles, was das Evangelium gebietet, verlaſſen. Das Evangelium iſt nichts anders, als Verkündigung und Gebot Chriſti. Ich habe Silber und Gold zurückgelaſſen und kein Geld im Gürtel, ich bin mit täglicher Speiſe zufrieden, unbeſorgt um den morgenden Tag, um Nahrung und Kleidung. Du ſiehſt an mir jene Seeligkeiten Chriſti, welche das Evangelium ausmachen, du ſiehſt, daß ich arm, ſanftmüthig, friedfertig, reines Herzens, traurend, hungernd, dürſtend bin, um der Gerechtigkeit willen Verfolgung und Haß leide" [692]). Dagegen geſteht er ausdrücklich, daß er nicht alles glaube, was im N. T. geſchrieben ſtehe und namentlich, daß Gott als Menſch geboren worden ſey. Das letzte iſt aber auch ſeiner Ueberzeugung nach nicht Lehre Jeſu. "Wir wollen, ſagt er, Jeſum ſelbſt fragen und von ihm lernen, was zum zum Heile führe. Wer wird in dein Reich kommen, Chriſtus? Der den Willen Gottes thut meines Vaters im Himmel. Er hat nicht geſagt: der ſich zu meiner Geburt bekennt. Ferner: Gehet hin und lehret alle Völker und taufet ſie im Namen des Vaters, des Sohes und des heil. Geiſts und lehret ſie halten Alles, was ich euch geboten habe. Ihr ſeid meine Freunde, ſo ihr thut, was ich euch gebiete. — Selig ſind die Sanftmüthigen, die Friedfertigen ꝛc. — Bei dem Gerichte will er denjenigen, die zur Rechten ſind, ſagen: Mich hungerte und ihr habt mich ge-

692) l. c. V, 1.

geſpeißt, mich dürſtete und ihr habt mich getränket, empfanget das Reich. — Nirgends gedenkt Jeſus des Glaubens an ſeine Geburt". Ob aber gleich Fauſtus die Beobachtung der Gebote Jeſu für das weſentliche und entſcheidende Kennzeichen des Glaubens an das Evangelium ausgibt, ſo ſetzt er doch noch ein anderes hinzu; er bekennt ſich ſamt ſeiner Secte zu der Lehre, daß Jeſus der Sohn des lebendigen Gottes ſey, weil Jeſus zu Petrus nach dieſem Bekenntniſſe geſagt hat: Seelig biſt du, Fleiſch und Blut haben dir dies nicht geoffenbart, ſondern mein Vater im Himmel. Allein er erklärt dabei ausdrücklich, daß die Manichäer an Jeſum als den Sohn Gottes ohne Blaſphemie glauben oder ihm dieſe Würde auf eine ſolche Art zuſchreiben, daß dadurch Gott nicht zu nahe getreten werde, wie nach ſeiner Meinung durch die Lehre der Katholiker geſchah [693].

Da den Manichäern von den Katholikern der Vorwurf gemacht worden war, daß ſie eine heydniſche Secte ſeyen, ſo zeigt Fauſtus, wie ſich der Manichäismus vom Heidenthum unterſcheide und beſchuldigt vielmehr die Katholiker ſeines Zeitalters, daß ſie eine ſchismatiſche heidniſche Parthei ausmachen. Was das

693) l. c. Zuletzt faßt er das Ganze ſo zuſammen: Quapropter non jam, ut putabatis, unam, ſed duas easdemque ratas fidei partes tenemus et in utraque pariter beati appellamur a Chriſto, qui alteram earum operibus exercentes, alteram ſine blaſphemia praedicamus.

das Erſte betrift, ſo beſtimmt er den Unterſchied ſo, daß die Heiden Gutes und Böſes, Schönes und Häßliches, Ewiges und Vergängliches, Veränderliches und Unveränderliches, Körperliches und Göttliches aus Einem Priucipe ableiten, die Manichäer aber Gott als Princip alles Guten, und die Hyle als das Princip des Gegentheils betrachten, daß jene Gott durch Altäre, Tempel, Bilder, Opfer, Weihrauch anbeten, dieſe aber ſelbſt vernünftige Tempel Gottes ſeyn wollen, Jeſum, den Sohn Gottes, als das lebendige Bild der göttlichen Majeſtät anſehen, ein durch gute Wiſſenſchaften und Künſte genährtes Gemüth zum Altare machen, und die Ehrenbezeugungen und Opfer, die ſie Gott bringen, bloß in reinen und einfachen Gebeten ſetzen. Daß aber die katholiſchen Chriſten eine Heidenparthei ausmachen, ſucht er ihnen daraus zu beweiſen, daß auch ſie Alles von Einem Gotte ableiten, daß ſie ſtatt der heidniſchen Opfer die Agapen, ſtatt der Götzen die Märtyrer eingeführt haben, daß ſie die Schatten der Verſtorbenen mit Wein und Speiſen ausſöhnen, daß ſie mit den Heiden Neujahr und Sonnenwende feiern 694).

Die Priſcillianiſten hängen mit den Manichäern und Gnoſtikern zuſammen, ſie ſind eine aus Egypten nach dem Occidente und zwar zuerſt nach Spanien, wo ſie von einem angeſehenen, gelehrten und talentvollen Anhänger den Namen erhielten, der ihnen geblieben iſt,

694) l. c. XX, 1.

iſt, verpflanzte Secte. Priſcillianus fieng ſeit J. 379 an, die aus Egypten herſtammende Lehren auszubreiten. Die Nachrichten von dem Lehrbegriffe dieſer Secte ſind ſehr dürftig, mangelhaft und verworren, doch in Anſehung ihrer Moral noch etwas deutlicher und befriedigender, als ihrer Dogmatik. Uebrigens iſt doch auch dies wenig und uns nur von Auguſtinus, ihrem Gegner, überliefert. Von den Seelen ſagten ſie, daß ſie einerlei Natur und Subſtanz mit Gott haben, vom Himmel auf die Erde herniederſteigen, um einen freiwilligen Kampf zu beſtehen, hier auf den böſen Fürſten, der dieſe Welt gemacht habe, ſtoßen und von ihm in Körper verſetzt werden. Es lag hier die Lehre zum Grunde, daß Materie und Körper böſe ſeyen, und es folgte, daß der Menſch ſie bekämpfen, ſie in ſich ſchwächen, ſich davon unabhängig machen müſſe. Damit hieng es wohl zuſammen, daß ſie das Fleiſcheſſen für unerlaubt erklärten, und die Ehen zu verhindern und zu trennen trachteten 695). Wenn ſie hierin wie die Manichäer dachten, ſo wichen ſie darin von ihnen ab, daß ſie alle canoniſche und apokryphiſche Schriften der Bibel annahmen; übrigens erklärten ſie dieſelbe auf eine allegoriſche Weiſe ſo, daß ſie mit ihren Lehrſätzen übereinſtimm-

695) Auguſtin. de haeres c. 70. Opp. VIII. 17. ſagt ausdrücklich vom Priſcillianus: conjuges, quibus hoc malum potuerit perſuadere, disjungens et viros a nolentibus feminis, et feminas a nolentibus viris: opificium quippe omnis carnis non Deo bono et vero, ſed malignis angelis tribuunt.

ſtimmten. Lüge und Meineid hielten wenigſtens einige zu dem Zwecke für erlaubt, um ihre Lehren, welche ihnen Verfolgungen zuzogen, zu verbergen. Dies kann man nicht wohl bezweifeln, da Auguſtinus nicht nur ſich auf ein Buch des Manichäers Dictinius beruft 696), in welchem eben dies behauptet wurde, ſondern auch Veranlaſſung nahm, ſelbſt ein Buch über die Lüge zu ſchreiben, in welchem er dieſen Irthum der Priſcillianiſten widerlegt und zugleich ſich wider die Gewohnheit gewiſſer Katholiker, erklärt, ſich als Priſcillianiſten zu ſtellen, um die wirkliche Pricillianiſten, die den Schein des katholiſchen Glaubens annahmen, zu entdecken 697).

Von einigen anderen Gegnern der herrſchenden Kirchenmoral und ihren eigenen moraliſchen Grundſätzen wiſſen wir noch weniger Vollſtändiges, Zuverläſſiges und Zuſammenhängendes. Dahin gehören die Meſſalianer, Aerius und Euſtathius ſamt ihren Anhängern, Jovinia-

696) Contr. mendac. n. 5. Dictinii liber, cujus nomen eſt libra. n. 35. quoniam nimis longum eſt, omnia pertractare, quae in illa libra Dictinii ſunt poſita velut imitanda exempla mentiendi. — n. 41. Sic ergo librum, cui nomen eſt Libra, te oportet refellere atque deſtruere, ut caput illud, quo dogmatizant, occultandae religionis cauſa eſſe mentiendum, prius eſſe noveris amputandum. —

697) Zu viel aber ſagt wohl Auguſtinus Haer. 70. Propter occultandas contaminationes et turpitudines ſuas habent in ſuis dogmatibus et haec verba: Jura, perjura, ſecretum prodere noli.

vinianus und Vigilantius, welche insgeſamt ins 4. Jahrhundert gehören. Die Meſſalianer ſtammen aus Syrien und verbreiteten ſich von da weiter. Sie hatten keine feſte Grundſätze und Geſetze, aber doch einerlei Sitten, wie ſchon Epiphanius ſagt [698]). Aerius war ein Arianer und eine zeitlang Mönch, die von ihm geſtiftete Parthei verlor ſich bald wieder. Euſtathius, Biſchoff von Sebaſte in Armenien, war ein Semiarianer und wurde daher von den Arianern ſeines Bisthums entſetzt, zu welchem er aber unter dem Kaiſer Julianus wieder gelangte; ſeine Ketzereien wurden von der Synode zu Gangra verdammt. Jovinianus, ein Mönch zu Rom, ſtellte in einer Schrift verſchiedene Behauptungen auf, welche gerade an dem herrſchenden Glauben anſtießen und bei den Katholikern großes Aufſehen, ja Abſcheu erregten, auch von Biſchöffen verdammt, und von den angeſehenſten Vätern beſtritten wurden, doch fand er auch viele Anhänger und Vertheidiger. Vigilantius ein Gallier, welcher eine zeitlang Presbyter in ſeinem Vaterland und darauf in Spanien war, und auf einer Reiſe nach Paläſtina den Zuſtand des Chriſtenthums und der Kirche auch in andern Weltgegenden hatte kennen lernen, gab einige Jahre nach ſeiner Zurückkunft ein Buch heraus, worin er mehrere Lieblings-Meinungen und Gebräuche der Katholiker mit großer Freimüthigkeit beſtritt, womit er aber auch daſſelbige Schickſal, wie ſein Vorgänger Jovinianus, erfuhr.

Da

698) Haeres. 80.

Da wir doch nur Bruchſtücke von den Lehrſätzen dieſer Männer und Secten übrig haben, ſo wird es, ſtatt bei denſelben einzeln und abgeſondert zu verweilen, beſſer ſeyn, die Puncte aufzuſuchen, worin die einen oder andern miteinander übereinſtimmen und gemeinſchaftlich gewiſſe Theile des katholiſchen Lehrgebäudes angreiffen.

1) Faſt alle verachteten gewiſſe unter den Katholikern eingeführte Kirchengebräuche als unnütz, unvernünftig und unſittlich.

Die Meſſalianer giengen ſelbſt ſo weit, daß ſie Taufe und Abendmal für etwas gleichgültiges erklärten, was weder nütze, noch ſchade. Mit ihrer Lehre, daß man ohne Unterlaß beten müſſe, daß das Gebet allein die Wurzel des Böſen in dem Menſchen ausrotte, und den böſen Geiſt austreibe, wollen ſie vermuthlich dahin, daß die Hauptſache der Religion nicht in äußeren Gebräuchen, ſondern in der Erhebung des Herzens zu Gott, in ununterbrochener Andacht und in lauten Ausbrüchen derſelben beſtehe. Daß ſie deswegen doch nicht alle äuſſere Mittel, um in dieſen Zuſtand zu gelangen, verworfen haben, erſieht man daraus, weil ſie ſagten, daß, wenn der Menſch ſich in demſelben befinde, er weder Faſten mehr bedürfe, um ſeinen Körper zu ſchwächen und ſeine Leidenſchaften zu bändigen, noch auch Unterricht, um ihn zu einem regelmäßigen Leben anzuhalten 699). Mag das Ge-

699) Theodoret H. E. IV, 11. haeret. fab. IV, 11. Den Nachrichten dieſes Schriftſtellers gebe ich vor andern den Vorzug.

Gebet ſelbſt bei ihnen in einen mechaniſchen, ſeelenloſen äußeren Gebrauch ausgeartet ſeyn, hier iſt nur von der Grundidee die Rede, von welcher ſie ausgiengen.

Andere tadelten nur gewiſſe Kirchengebräuche. Aerius hielt es für unwürdig und unſchicklich, daß die Chriſten noch das Paſcha eſſen, da ſie doch keine Juden ſeyen und Chriſtus ihr Oſterlamm ſey, daß die Kirche ein beſtimmtes Faſten zu gewiſſen Zeiten vorſchreibe, welches eine Jüdiſche Sclaverei und der chriſtlichen Freiheit zuwider ſey, da das Faſten der Willkühr jedes Chriſten überlaſſen bleiben müſſe, daß man für die Todten mit ausdrücklicher Nennung ihres Namens in den gottesdienſtlichen Verſammlungen bete, und in ihrem Namen Allmoſen austheile, wie wenn ihnen dies etwas nützen könnte [700]). Die Euſtathianer verwarfen gleichfalls das von der Kirche vorgeſchriebene Faſten, ſo wie die Gewohnheit, nach den Gegenden, wo Märtyrer gelitten hatten oder geſtorben waren, zu wallfahrten und daſelbſt Gottesdienſt zu halten [701]). Vigilantius tadelte die Verehrung der Märtyrer und ihrer Reliquien als eine Abgötterei, leugnete, daß die Märtyrer für die Lebenden beten und Wunder thun, und mißbilligte die Gewohnheit, Allmoſen nach Jeruſalem zu ſchicken, und ſie nicht lieber in ſeinem Vaterlande zu geben, auch

700) Epiphan. haer. 75.

701) Synod. Gangr. Manſi II. 1095 ſqq.

auch den nächtlichen Gottesdienſt, weil ſo viele Ausſchweifungen dabei vorgehen 702).

2) Zum Theil beſtritten ſie nur den ausgezeichnet hohen Werth, welchen man gewiſſen Gebräuchen und Lebensarten in der katholiſchen Kirche beilegte.

Jovinian war nicht wider das Faſten überhaupt, auch nicht wider das von der Kirche vorgeſchriebene, allein er leugnete, daß es einen höheren Werth habe, als der mit Mäſſigkeit und Dankſagung gegen Gott verbundene Genuß der Speiſen. Er und Vigilantius wollten nicht das Mönchsleben überhaupt verwerfen, ſondern nur ſo viel behaupten, daß Mönche nicht beſſer ſeyen, als andere fromme und rechtſchaffene Chriſten, daß die Ehe und der eheloſe Stand einen gleichen Werth haben, daß beides in ſeiner Art gleich gut ſey 703). Auf die Befolgung der allgemeinen Gebote Jeſu alſo in und auſſer dem Mönchsleben, in und auſſer der Ehe ſetzten ſie den höchſten Werth. Sie gaben an ſich weder dem einen, noch dem andern den Vorzug, konnten aber dabei doch behaupten, daß für den einen Menſchen dieſes, für den andern jenes angemeſſener und beſſer ſeyn könne.

3) Es gab aber auch ſolche, welche die abergläubiſche Verehrung gegen die Eheloſigkeit und

702) Hieron. ep. 37. und adverſ. Vigilant.

703) ſ. Hieron. adverſ. Jovin. et Vigilant.

und das Mönchsleben noch höher trieben, als die Katholiker und das letzte, ſo weit es in ihren Kräften ſtand, allgemein zu machen ſuchten.

Die Euſtathianer verwarfen die Ehe als etwas Böſes und glaubten, daß ein Verehlichter auf die Gnade Gottes nicht hoffen könne. Sie ſuchten die Gatten zu bewegen, ſich zu trennen. Sie wollten, daß in den Häuſern verheiratheter Perſonen keine Gebete verrichtet und kein Abendmal ausgetheilt würde. Sie behaupteten, daß Reiche, die nicht auf ihr ganzes Vermögen Verzicht thun, nicht ſeelig werden können. Die Meſſalianer wollten durchaus nichts eigenthümlich beſitzen — eine Idee, welche in dieſer Ausdehnung ſonſt noch jenem Zeitalter fremd war — ſie wollten bloß vom Betteln leben, nicht einmal einen feſten Wohnſitz haben, gar nicht arbeiten, nur beten — ſo glaubten ſie die vollkommenſten Mönche zu ſeyn. Beide wollten nicht etwa einen Mönchsorden, ſondern eine Geſellſchaft wahrer Chriſten bilden.

Wichtiger und zugleich vollſtändiger bekant, als die Lehre dieſer Häretiker, iſt die des Pelagius. Dieſer Brittiſche Mönch, welcher im Anfange des 5. Jahrhunderts lebte, ſtellte gewiſſe Grundſätze über die moraliſchen Anlagen des Menſchen und die Principien der Tugend auf, welche allerdings, zwar nicht theilweiſe, aber in der Ausdehnung und Beſtimmtheit, die er ihnen gab, neu waren. Vor allen

len Dingen kommt es hier darauf an, kurz und klar zu zeigen, was er gelehrt hat und dann mögen einige Bemerkungen über die Fragen folgen, wie er zu dieſer Lehre kam und wie ſie ſich zu anderen Lehrbegriffen verhielt. Seine eigene Lehre läßt ſich, ſo weit ſie die Moral betrift, auf folgende Sätze zurückführen:

1) Die Sünde Adams hat keine ſchädliche moraliſche Folgen für ſeine Nachkommen gehabt. Alle werden unverdorben und unſchuldig geboren, wie Adam vor dem Sündenfalle war. Die Erbſünde iſt etwas Widerſprechendes, das, wofür der Menſch nicht kann, iſt keine Sünde, das Moraliſche kann nicht angeerbt werden, ſondern geht immer nur aus der eigenen freien Willkühr des Menſchen hervor. Die Sünde ſtammt aus der Seele, dieſe aber wird nicht fortgepflanzt und erbt nichts durch Fortpflanzung. Wollte Gott zur Strafe für die Sünde Adams den Menſchen die Sünde angeboren laſſen, ſo würde er ungerecht ſeyn, ja das Unmögliche wollen. Die angeborne ſinnliche Luſt iſt nicht böſe, ſondern nur der Misbrauch derſelben 704).

2) Der Menſch hat in ſich ein Vermögen der Freiheit, durch welches er das Gute eben ſo wohl als das Böſe wollen und thun kann. Dies

704) Auguſtin. de peccato originali c. 13. 15. de peccator. merit. et remiſſ. III, 3.

Dies wird auch in unzähligen Stellen der heil. Schrift angenommen und vorausgeſetzt. Die Beſſerung kann ihrer Natur nach nur aus der Freiheit hervorgehen. Alle Moralgeſetze, alle Ermahnungen zum Guten, alle Warnungen vor dem Böſen würden ungereimt und vergeblich ſeyn, wenn der Menſch keinen freien Willen hätte. Auch die Nichtchriſten haben viele Tugenden beſeſſen und ausgeübt, welche keinen andern Urſprung als in der Freiheit haben können 705).

3) Da nun die Menſchen mit keinem moraliſchen Erbübel behaftet ſind und ein natürliches Freiheitsvermögen beſitzen, da ihnen Gott befohlen hat, alle ſeine Gebote zu halten und ihnen alle ihre Sünden zurechnet und ſie an ihnen beſtraft, ſo muß es ihnen auch möglich ſeyn, alle ſeine Gebote zu beobachten und alles Böſe zu vermeiden, und dieſe Möglichkeit wird ſelbſt durch die Beiſpiele einzelner Menſchen erwieſen 706).

4) Die Freiheit des Menſchen ſteht nicht im Widerſpruche mit der Gnade, welche gleichfalls Antheil an den guten Handlungen der Menſchen hat. Dieſe Gnade Gottes aber beſteht

705) Auguſtin. de gratia Chriſti adverſ. Pelag. c. 4. 7. Pelagii Symboli explanat. ad Damaſum mehrmals gedruckt unter andern in Append ad ad T. X. Opp. Auguſtin. p. 42. Auguſtin. de nat. et grat. c. 61 ſqq. contra duas epiſt. Pelag. IV, 6 ſqq.

706) De pecc. mer. et remiſſ. L. II. de nat. et grat. c. 8. 30 ſqq.

beſteht darin, daß Gott ſelbſt das Vermögen der Freiheit und die moraliſche Kräfte in die menſchliche Natur legte, daß er den Menſchen ſein Geſetz ins Herz ſchrieb, ihnen durch ſeinen Sohn Belehrungen ertheilte und die Vergebung ihrer Sünden zuſicherte, dadurch ihre Kraft und ihren Muth zum Guten erhöhte, ja daß er ihnen ſelbſt bei der Beſſerung und Tugend durch beſondere Wirkungen beiſteht. Das Letzte geſchieht jedoch nur alsdann, wenn der Menſch vorher ſich dieſes Beiſtands durch die guten Regungen ſeines freien Willens würdig und fähig gemacht hat. Alsdann erleichtert ihm die Gnade die Ausübung des Guten. Die Gnade kommt ſeinem freien Willen nicht zuvor, ſondern dieſer muß der Gnade zuvorkommen. So erfordert es die Weisheit Gottes, welcher dem Menſchen das Vermögen der Freiheit nicht umſonſt geſchenkt hat, und durch ſeine Gnade die menſchliche Trägheit nicht befördern kann 707).

Dieſes Intereſſe der Sittlichkeit, für welches Pelagius ſehr lebhaft beſeelt war, war es wohl vorzüglich, was ihn auf ſeine Lehre leitete. Er fand entgegengeſetzte oder ſehr abweichende Lehren vor und hielt ſie für moraliſch ſchädlich. Er fand aber auch ſolche vor, welche

707) Auguſtin. de grat. Chriſti beſonders c. 1. 2. 3. 7. 18. 68. Abſichtlich habe ich nur den reinen Lehrbegriff des Pelagius ſelbſt vorgetragen, ohne auf gewiſſe Abweichungen ſeiner Brüder und Anhänger Rückſicht zu nehmen.

che mit ſeinem Lehrbegriffe übereinſtimmten. Dies erhellt aufs klarſte aus meiner Darſtellung der Moral der Kirchenväter in der erſten und zweiten Periode. Nicht nur Griechen ſondern ſelbſt Lateiner lehrten Manches, was der Lehre des Pelagius gemäß war, und dieſer hat auch ſelbſt ausdrücklich geſagt, daß ſeine Lehre nicht neu ſey. Doch enthält ſie würklich einiges Neue, was übrigens dem Keim nach ſchon in vorhergehenden Lehren geſteckt haben mag. Man wird doch nicht leicht einen Kirchenvater aufweiſen können, welcher der Sünde Adams ſo gar keine ſchädliche Folgen für ſeine Nachkommen beigemeſſen und die Menſchen ſo ganz in dem unverdorbenen und kraftvollen Zuſtand hätte geboren werden laſſen, in welchem Adam von Gott erſchaffen wurde. Schwerlich wird man einen frühern finden können, der die Gnade in dieſem weiten und umfaſſenden Sinne genommen und ſo genau beſtimmt hätte, was der Gnade und was dem freien Willen gehöre, der endlich dem Willen des Menſchen einen ſo hohen Grad natürlicher Freiheit zugeſchrieben hätte. Aus dem Ganzen leuchtet reine freie philoſophiſche Anſicht des Chriſtenthums hervor, welche in dieſem Zeitalter kaum ihres gleichen hatte. Da noch auſſerdem Auguſtinus mit einem ganz entgegengeſetzten Lehrbegriffe auftrat, ſo iſt es kein Wunder, daß die Pelagianer, welche freilich Anfangs noch wider kein von der Kirche feierlich aufgeſtelltes Dogma lehrten, unter die ärgſten Häretiker gerechnet und als ſolche verdammt und verfolgt wurden.

Bei dem äuſſerſt ſcharfen Gegenſatze zwiſchen Pelagianismus und Auguſtinismus und da der erſte doch nicht ganz mit der heil. Schrift zu harmoniren ſchien, der andere aber Vernunft und Gefühl empörte, iſt es kein Wunder, wenn bald eine Parthei entſtand, welche einen Mittelweg betrat und eine zugleich der Schrift und Vernunft angemeſſene Lehre aufzuſtellen ſuchte. Solche Verſuche waren auch ſchon vorher gemacht worden, beſonders von griechiſchen Völkern. Es ließ ſich auf mehr als Eine Weiſe ein Mittelweg denken. Die ſogenannten Semipelagianer hatten allerdings etwas Eigenes in der Art und Weiſe, wie ſie ihn betraten. Wo nicht ihr Stifter, doch derjenige, welcher ihre Lehren noch am deutlichſten in einer ſeiner Schriften dargeſtellt und am meiſten ausgebreitet hat, iſt Caſſianus. Sein Vaterland ſoll Scythien geweſen ſeyn. Gewiſſer iſt, daß er als Jüngling in einem Kloſter zu Bethlehem lebte, ein parmal zu den Egyptiſchen Mönchen reiſte und eine Reihe von Jahren unter ihnen zubrachte, zu Conſtantinopel ein Schüler des Chryſoſtomus und Diakonus wurde, als dieſer große Mann vertrieben wurde, ſich nach Rom begab, um dem dortigen Biſchoffe die Sache zu melden, zuletzt Maſſilia in Gallien zu ſeinem Aufenthaltsorte wählte und einer der vornehmſten Beförderer des Mönchslebens im Occidente wurde. Man mag wohl den Unterricht des Chryſoſtomus als die vornehmſte Quelle ſeines Lehrbegriffs betrachten, doch ſtellte er ihn in beſonderer Beziehung auf den Auguſtinus und Pelagius auf.

Ue-

Uebrigens hat es doch ſeine Schwierigkeiten, ihn genau anzugeben, da ihn Caſſianus nicht in der beſten Ordnung vorträgt und ſich hie und da zu widerſprechen ſcheint [708]), Allein er läßt ſich, ohne daß man vom Sinne des Urhebers abweicht, ordnen und harmoniſch darſtellen.

1) Der erſte Urſprung aller guten Gedanken und Handlungen kommt von Gott, ſo wie überhaupt alle gute Gabe vom Vater des Lichts kommt. Gott ſchenkt uns die innere Kraft, das Gute zu thun und die äuſſere Gelegenheit dazu. Inſofern kann der Menſch ohne Gott gar nichts Gutes thun.

2) Es giebt allerdings eine Erbſünde, allein die Freiheit des Menſchen iſt durch dieſelbige eben ſo wenig als die Erkenntniß Gottes und ſeiner Gebote aufgehoben.

3) Die Gnade beſteht nicht nur darin, daß Gott natürliche Kräfte zum Guten in den Menſchen gelegt hat und ihm äuſſere Veranlaſſungen zur Ausübung deſſelben giebt, ſondern darin, daß Gott in den Gemüthern der Menſchen Gutes wirkt. Wenn nun gefragt wird, ob ſie dem freien Willen

708) Collationes patrum, coll. XIII. De protectione Dei in Caſſiani Opp. cum commentariis Gazaei. Lips. 1733. p. 421-428. Prosper, freilich ein Gegner, hat den Inhalt in 12. Sätze gebracht, aber dabei verſchiedene Widerſprüche bemerkt. l. c. p. 642. f.

len des Menſchen zuvorkomme oder nachfolge, ſo muß man antworten, daß ſie bald das Eine, bald das Andere thut und überhaupt auf verſchiedenen Wegen die Menſchen beſſert. Bald erregt alſo Gott zuerſt bei dem Menſchen ohne ſein Zuthun, gute Gedanken, Empfindungen und Entſchlüſſe, bald aber bringt ſie der Menſch zuerſt durch die Freiheit ſeines Willens in ſich hervor.

4) In dem erſten Falle beſchränkt ſich die Gnade nicht bloß darauf, daß ſie das Gute in uns erregt und unſern freien Willen für daſſelbe in Bewegung ſetzt, ſondern ſie iſt auch fortgeſetzt wirkſam, uns im Guten zu unterſtützen, ſo daß wir unter ihrer Hülfe es wirklich vollbringen und immer weiter darin fortſchreiten. Im zweiten Falle kommt Gott ſogleich dem Menſchen mit ſeiner Hülfe entgegen, und ſtärkt ihn zum Guten. In keinem Falle kann der Menſch die in und ſamt ſeinem freien Willen wirkſame göttliche Gnade zu ſeiner Heiligung, zum Beharren und Fortſchreiten in derſelben entbehren.

5) Eigene, freie Thätigkeit des Menſchen wird in jedem Falle zur Tugend und Beſſerung erfordert und die Gnade richtet ſich ſelbſt in ihren Mittheilungen und Wirkungen nach der eigenen Anſtrengung, Fähigkeit und Würdigkeit des Menſchen, doch iſt es immer unverdiente Gnade: denn unſere Anſtrengungen ſind immer ſchwach und gering gegen das, was ſie thut, und die Seeligkeit, welche ſie uns

auf

auf dieſem Wege zutheilen will, überſteigt unſer Verdienſt weit.

Es iſt von ſelbſt klar, inwiefern dieſe Lehre der Pelagianiſchen und Auguſtinianiſchen theils gemäß, theils zuwider war. Die Lehre der Semipelagianer wurde zuletzt auf den Synoden von Orange und Valence J. 529. verdammt, und dies Urtheil auch von den Römiſchen Biſchöffen beſtätiget.

Von

Von der Moral der Katholiker überhaupt.

In den weſentlichen Puncten, worin die Theologen und Oberhäupter der katholiſchen Kirche ſchon in der erſten Periode einig geweſen waren, blieben ſie es auch in der zweiten. Eben ſo blieben ſie auch in den Puncten uneinig, in welchen ſie es ſchon vorher waren. Endlich blieb ſich auch der Werth und Geiſt ihrer Moral überhaupt in der Hauptſache gleich 709). Allein es giengen jetzt auch in dieſen Rückſichten bedeutende Veränderungen vor. Die Katholiker wurden in gewiſſen Stücken uneinig, worin ſie vorher einig geweſen waren. Daß ſie in irgend einem Stücke, worin ſie vorher uneinig geweſen waren, einiger geworden wären, als vorher, läßt ſich ſchwerlich aufweiſen, vielmehr nahm im Ganzen die Uneinigkeit zu. In der innern und äußeren Beſchaffenheit der katholiſchen Moral wurde Manches umgewandelt. Wir fangen abſichtlich von dem letzten an.

Die katholiſche Moral wurde jetzt weit reicher und fruchtbarer als vorher. Sie wurde nicht nur ſchärfer und vielfältiger in ihren Principien

709) Vergl. dieſe Geſch. II. 429 — 447.

cipien unterſucht, ſondern auch mehr entwickelt und angewandt. Außer dem natürlichen Beſtreben, Wiſſenſchaften zu vervollkommnen und zu erweitern, kam noch hinzu, daß die Kirche ſich immer weiter und unter den verſchiedenſten Nationen ausbreitete, ſich immer feſter conſtituirte und organiſirte und als eine moraliſchreligiöſe Anſtalt einer ſehr detaillirten Moral und ſittlichen Geſetzgebung nicht entbehren konnte. Männer von großen Geiſteskräften und Einſichten und von ſehr vielſeitiger Bildung beſchäftigten ſich mit der Erforſchung, Erklärung und Darſtellung der chriſtlichen Moral. Die Hauptgegenſtände, welche man in das Gebiet der Moral zog, bleiben dieſelbige, allein man ergründete ſie häufig tiefer, man verbreitete ſich mehr über dieſelbe, man führte ſie ſpecieller aus. Die Myſtik trat noch mehr hervor und wurde auf philoſophiſche Principien zurückgebracht. Kein Gegenſtand aber wurde mit ſo viel Eifer, Geiſt und Würde behandelt, als der geiſtliche Stand, ſeine Würde und Beſtimmung. Jetzt erſt wurde er in beſonderen, zum Theil vortreflichen, Schriften unterſucht und erläutert und dazu kamen noch die vielen, denſelben betreffenden Canones. Man dat den Synoden oft den Vorwurf gemacht, daß ſie die chriſtliche Moral mit einer Menge willkührlicher Verordnungen überladen und entſtellt und dieſen ihren Beſtimmungen gleiches Anſehen mit den Geboten Jeſu und der Apoſtel ſelbſt zugeſchrieben haben. Der Vorwurf in dieſer Ausdehnung iſt ungerecht. Die Synoden mußten Verordnungen machen, weil nur auf dieſe Weiſe Ordnung, Einheit und Zucht in der Kirche geſchaf-

ſchaffen und erhalten werden konnte. Sie mußten neue Verordnungen machen, weil die Umſtände und Bedürfniſſe der Zeit und des Orts ſie erforderten, und weil Jeſus und die Apoſtel ſelbſt nicht für alle Fälle Vorſchriften gegeben hatten. Willkühr mag wohl zuweilen darin ſeyn, aber es herrſcht oft darin große Weisheit, wie hoffentlich aus der gegebenen Darſtellung erhellt. Möchte man die Pönitenzen, ihre Stuffen und ihre Strenge tadeln, ſo muß man überlegen, daß ſie aus der Natur einer kirchlichen Geſellſchaft von ſelbſt folgen und daß ihre Strenge nur beweist, mit welchem Ernſt und Eifer die Kirche ihre Moral geltend machen wollte, mit welcher Weisheit ſie ihre Strafen nach den Graden der Sünde abmaß, für welche Wohlthat man es noch hielt, in Gemeinſchaft mit der Kirche zu ſtehen, für welches Unglück, von ihren Seegnungen ausgeſchloſſen zu ſeyn. Denkt man bei jenem Vorwurfe an die Verordnungen wegen der Faſten, der Verehrung der Märtyrer, Heiligen, Bilder und Reliquien, wegen der Wallfahrten, des Gottesdienſts, der Feſttage, ſo will ich nicht läugnen, daß dabei viel Willkühr und Aberglauben mit unterlief, und daß die Kirche dieſen und andern Gebräuchen oft einen zu hohen Werth beilegte. Allein es iſt doch billig, dabei gewiſſe Umſtände in Betracht zu ziehen und das Urtheil dadurch zu modificiren. Der Vorwurf fällt zugleich mit auf die Kirchenväter, welche in ihren Schriften ſich über dieſe Gegenſtände erklären und deren Erklärungen den Synodalbeſchlüſſen gleichſam zum Commentar dienen. Beide aber legen dieſen Gebräu-

bräuchen nur eine untergeordnete Wichtigkeit bei und ſetzen ſie keineswegs den allgemeinen moraliſchen Geboten Jeſu an die Seite. Man hat doch in dieſer Geſchichte geleſen, daß das Faſten nur dann einen Werth habe, wenn es als Mittel zu höheren Zwecken diene, und zugleich mit einem Faſten oder Enthalten von allem Böſen verknüpſt ſey, daß die Verehrung gegen Märtyrer, Heilige und Reliquien keine ihnen gewidmete Anbetung ſeyn ſoll, ſondern nur eine Aeuſſerung der Verehrung gegen Gott, welchem ſie angehören, daß es nicht darauf ankomme, an heilige Oerter zu wallfahrten, ſondern daſelbſt gut zu leben, und überall Gott im Geiſte und in der Wahrheit anzubeten, daß die Chriſten zum Unterſchiede von den Juden nicht an beſtimmte Feſttage gebunden ſeyen, ſondern daß ihr ganzes Leben ein beſtändiges und ewiges Feſt ſeyn ſoll, daß jede den Bildern der Heiligen ſelbſt gewidmete Verehrung heidniſche Abgötterei ſey, daß dieſe Bilder eine hiſtoriſche Schrift zur Belehrung der Unwiſſenden und ein äuſſeres Mittel, ſich der Heiligen lebhafter zu erinnern, ſeine eigene Sünden und Gebrechen lebhafter zu fühlen, ſich zur Liebe gegen Jeſus zu erwärmen und zur Anbetung Gottes zu erheben, ſeyen. Und doch machten die Synoden Verordnungen wegen der Verehrung der Märtyrer und Heiligen, wegen des Gebrauchs der Reliquien, des Cultus und der Feſttage, ſie ſchrieben den Chriſten deshalb gewiſſe Pflichten vor: denn auch das Untergeordnete ſollte unter gewiſſen Geſetzen ſtehen, und was auch an ſich nicht abſolut und allgemein noth=

nothwendig war, konnte doch hypothetiſch nothwendig ſeyn. Es war übrigens nicht Sache der Canonum, dies Hypothetiſche anzuzeigen, da würden ſie keinen Gehorſam gefunden haben, zu dieſem Zwecke mußten ſie kategoriſch ſprechen, und, was ſie anordneten, ſelbſt als Ausfluß der Chriſtuslehre und des Geiſts, von welchem ſie geleitet zu ſeyn glaubten, darſtellen. Sie konnten es deſto mehr, da die Väter und Vorſteher der Kirche dieſe Gebräuche doch auch aus der Schrift und der ältern Tradition rechtfertigen und ſie nicht als willkührlich betrachteten. So rechtfertigen ſie das Faſten durch die Beiſpiele eines Moſes, Elias, Jeſus und anderer. Die Verehrung gegen Märtyrer und Heilige hieng mit der Verehrung gegen den erſten und vornehmſten derſelben, gegen Jeſus ſelbſt, und gegen die Religion, für welche ſie geblutet und die ſie in ihrem Leben ausgedrückt hatten, zuſammen und hatte ſich von Anfang her nicht ſowohl als eine durch die Tradition vorgeſchriebene Pflicht, denn als eine natürliche, heilige Empfindung fortgepflanzt. Damit hiengen auch die Wallfahrten zuſammen, und beruht es nicht gleichfalls auf einer ſehr natürlichen menſchlichen Empfindung, Gegenden, wo wichtige Begebenheiten vorgefallen ſind, zu beſuchen, ſich daſelbſt lebhafter daran zu erinnern, ſich dort dieſelbe mehr zu vergegenwärtigen, und dabei ſchöne und edle Gefühle, ernſte und wichtige Reflexionen in ſich entſtehen zu laſſen?

Ueberſieht man den Reichthum moraliſcher Unterſuchungen, welche in dieſer Periode angeſtellt, und moraliſcher Schriften, welche geſchrieben wurden, ſo widerlegt ſich das gewöhnliche Vorurtheil von ſelbſt, als wenn für die Moral ſo wenig geſchehen, und als wenn ſie neben der Dogmatik und Polemik faſt ganz vernachläſſigt worden wäre. Man hat nur nicht ſo viel darüber geſtritten. Die Lehrer und Repräſentanten der Kirche haben es aber niemals an moraliſchen Belehrungen und Vorſchriften fehlen laſſen und ihre hohe Wichtigkeit vielfältig ins Licht geſtellt.

Die Moral der katholiſchen Kirche wurde auch wiſſenſchaftlicher und ſyſtematiſcher. Es wurden mehrere Verſuche, ſie in ein zuſammenhängendes Ganzes zu bringen, gemacht. Bald ſtellte man die reine bibliſche, bald zugleich auch die kirchliche Moral zuſammen, oft, ja meiſtentheils, miſchte man auch Philoſophie ein. Selbſt die ſtrengſten ſupernaturaliſtiſchen Moraliſten fanden doch für nöthig, philoſophiſche Principien und Raiſonnements mit der chriſtlichen Moral zu verbinden. Am meiſten Einfluß hatte die Akademie und die Stoa, doch immer mit geziemender Unterordnung unter die Offenbarung, heilige Schrift, und Tradition. Selbſt aus den Schriften gewiſſer Kirchenväter, welche nicht daran dachten, Syſteme der chriſtlichen Moral zu ſchreiben, laſſen ſich doch ziemlich zuſammenhängende Lehrbegriffe derſelben zuſammenſtellen, ſo daß man ſieht, daß etwas Syſtematiſches in ihren moraliſchen Vorſtellungen und Ueberzeugungen geweſen

ſey. Eben ſo bemerkt man auch ein Beſtreben, Ein höchſtes Princip der chriſtlichen Moral oder mehrere obere Principien derſelben aufzuſtellen. Mehrere ſtellten die Liebe zu Gott nicht nur aus bibliſchen, ſondern auch aus philoſophiſchen Gründen als ein ſolches auf.

Daß das Chriſtenthum jetzt zur Oberherrſchaft in mehreren Reichen gelangte und das Heidenthum nach und nach verdrängte, hatte gleichfalls Einfluß auf die Behandlung und den Vortrag der chriſtlichen Moral, auf das Aeuſſere und Innere derſelben. In der erſten Periode ſchrieben die chriſtlichen Moraliſten unter Verfolgung, Leiden und Gefahr und daher kam es, daß ſo oft in ihren Schriften ein Ton von Wehmuth und Rührung, oder von muthigem, tapferem Anſtreben und Widerſtand gegen Noth und Elend herrſcht, daß ſie ſich ſo oft und ausführlich über die Pflichten unter Leiden verbreiten, daß ihre moraliſchen Belehrungen oft bloſſen Vorbereitungen unglücklicher Menſchen zum Leiden und Sterben glichen, daß ſie ſo oft mehr mit bewegtem Gemüthe als mit ruhigem Nachdenken ſchrieben. Jetzt wird ein anderer Ton in den Schriften der Moraliſten herrſchend. Es iſt mehr ein Ton der Zuverſicht, der Ruhe, des Triumphs. Es werden mehr Vorſchriften gegeben, wie ſich die Menſchen im Glücke und Wohlſtande zu verhalten, wie ſie ſich gegen weltliche Reitze und Anlockungen zu verwahren, ſich in Vergnügungen und Genüſſen zu mäßigen oder zu enthalten und ſich als Bürger in chriſtlichen

Staa-

Staaten zu betragen haben. Doch waren auch in dieſen Staaten immer noch Reſte von Heidenthum genug übrig. Es waren nicht nur noch Heiden mitten und neben den Chriſten da, ſondern die Chriſten ſelbſt vermiſchten noch heidniſche Sitten und Gebräuche mit chriſtlichen. Dies erforderte wieder beſondere moraliſche Ausführungen und Vorſchriften. Es wurde alſo erklärt und beſtimmt, wie die katholiſchen Chriſten, als die nunmehr herrſchende Parthei, ſich gegen die Heiden zu verhalten haben. Es wurde von Kirchenſchriftſtellern gelehrt und von Kirchenverſammlungen vorgeſchrieben, daß und wie durchaus Alles im Privat- und öffentlichen Leben, in Sitten und Cultus zu vermeiden ſey, was noch zum Heidenthum gehöre oder mit demſelben verwandt ſey. Manches, was man ſonſt vielleicht nicht verboten haben würde, wurde deswegen unterſagt, weil es damals in Verbindung mit der Vielgötterei, dem Aberglauben und den ſinnlichen Genüſſen und Ausſchweifungen des Heidenthums ſtand, welches gänzlich ausgerottet werden ſollte. Doch geſchah es auch nach und nach, daß das Chriſtenthum ſich in gewiſſen Puncten mehr mit dem Heidenthum vertrug und daß die chriſtlichen Moraliſten toleranter gegen daſſelbe wurden. So wie das Heidenthum als Religion ſank und ſeinen Credit verlor, ſo konnten auch eher gewiſſe aus demſelben herſtammende oder damit in Verbindung ſtehende Sitten und Gewohnheiten geduldet werden, ſie hatten jetzt ihre alte Bedeutung und Wirkung verloren und waren unſchuldig geworden. Manches, was vorher Gegenſtand oer Verehrung und des heidni-

niſchen Aberglaubens geweſen war, wurde nur noch als Kunſtwerk oder Antiquität betrachtet. Manche Gebräuche waren auch zu tief eingewurzelt und zu weit verbreitet, als daß die Moraliſten mit ihrem Belehren und Eifern, die Synoden mit ihrem Beſchlüſſen und Drohungen ſie gänzlich hätten ausrotten können. Manche wurden daher beibehalten und nahmen zuletzt ſelbſt eine chriſtliche Bedeutung an. Nachdem das Chriſtenthum Staatsreligion geworden war, mußte es ſich aber auch mit gewiſſen Einrichtungen und Geſetzen des Staats, welchen es urſprünglich zuwider war, befreunden. So ſehr es Vieles in der alten Verfaſſung abänderte, ſo mußte es doch in gewiſſen Stücken ihr endlich nachgeben. Die chriſtlichen Moraliſten hatten ſonſt insgeſammt den Eidſchwur für verboten erklärt, die meiſten thaten es auch noch jetzt, da man aber im Staate ohne Eid nicht auskommen konnte, ſo wurde er jetzt nicht nur von mehrern zugeſtanden, ſondern ſelbſt für gewiſſe Fälle verordnet. So milderte man auch die alten Grundſätze in Anſehung der Sclaverei, des Ehebruchs, der Eheſcheidung, weil ſie zum Staate nicht paßten, oder in der Praxis unzureichend waren und nicht durchgeſetzt werden konnten.

Da jetzt die katholiſche Kirche mit der weltlichen Macht verſchwiſtert war und ſelbſt Macht hatte, ſo kam die Frage aufs neue in Betracht, wie Nichtchriſten und Ketzer zu behandeln ſeyen, und ob Gewalt und Zwang gegen ſie angewandt werden dürfe und ſolle. In

der erſten Periode hatten die Väter insgeſammt jeden Religions- und Gewiſſenszwang verworfen und es zur Pflicht gemacht, Unglaubige und Ketzer nur durch Gründe und vernünftige Vorſtellungen von der chriſtlichen Wahrheit zu überzeugen. Auch jetzt wurden noch von verſchiedenen Kirchenvätern dieſelbigen Grundſätze aufgeſtellt. Man hat aber auch geſehen, daß jetzt, wiewohl unter verſchiedenen Modifikationen, gewaltſame Maaßregeln, ja ſelbſt Lebensſtrafen, von mehreren ſehr angeſehenen Vätern und von Synoden angerathen, mit Gründen vertheidiget und gerechtfertiget, und ſelbſt vorgeſchrieben wurden.

Auch noch jetzt waren die Kirchenväter wegen der Unſittlichkeit der Lüge getheilt. Doch behaupteten jetzt einige der angeſehenſten unter ihnen, daß die Lüge durchaus in jedem Falle verboten ſey, und noch niemals war dieſe Lehre ſo philoſophiſch vorgetragen, und die innere moraliſche Verwerflichkeit jeder Lüge mit ſo ſtarken Gründen erwieſen worden, als von Auguſtinus geſchehen iſt. Dabei muß man übrigens doch bemerken, daß die ſogenannte Oekonomie im Lehren und Streiten, welche ſo viele Kirchenväter vertheidigen und anwenden, zum Theil in lügenhaften Bequemungen und in frommen Betrügereien beſtand 710). Der Selbſtmord wurde fortdauernd von den Vorſtehern und Lehrern der Kirche als gottlos und pflichtwi-

710) Es wird davon, in der Folge, in der Geſchichte der Sittlichkeit die Rede werden. Vorläufig vergl. man Schröckh K. G. IX. 343 = 358.

widrig verdammt, ausgenommen in dem Falle, wenn Jungfrauen nur auf dieſe Art ihre Keuſchheit retten können. So dachte man auch ſchon in der erſten Periode. Allein jezt widerſezte ſich Auguſtinus dieſer Meinung, und erklärte den Selbſtmord auch in dieſem Falle für verboten, übrigens gab er zu, daß es Fälle gebe, in welchen es zweifelhaft ſey, ob nicht eine höhere göttliche Autorität das Selbſttödten angeordnet habe.

Die Keime der Mönchsmoral waren ſchon in der erſten Periode da. Der Unterſchied zwiſchen der gemeinen und höheren Tugend, zwiſchen Geboten und Rathſchlägen wurde ſchon gemacht. Allein beſtimmte Ermahnungen und Anweiſnngen zum eigentlichen, mit einer Abſonderung von der übrigen menſchlichen Geſellſchaft verbundenen, Mönchsleben haben wir nicht gefunden. Jezt aber, da das Mönchsleben ſich in mannichfaltigen Formen ausbildet und über die ganze chriſtliche Welt verbreitet, wird es einer der vornehmſten Gegenſtände, mit welchen ſich die Schriftſteller und Vorſteher der Kirche beſchäftigen. Die Natur und Würde dieſes Lebens, die Gründe und Abſichten, die Pflichten und Wirkungen deſſelben werden vielfältig erklärt und wider Einwürfe vertheidiget. Es wird nachgeforſcht und unterſucht, in welchem Verhältniß das cönobitiſche und anachoretiſche Leben, der Mönchsſtand und der Clerus zu einander ſtehen. Es wird den Ueberſpannungen des aſcetiſchen Lebens entgegengearbeitet. Eben ſo findet man auch bei den Vätern und Synoden

den ein rühmliches Beſtreben, es zu verhindern, daß die mönchiſche, höhere Tugend nicht der Uebung der gemeinen Tugend im Wege ſtehe, ſondern vielmehr es dahin zu bringen, daß die erſte mit der zweiten ſich möglichſt verſchwiſtere.

In den Lehren von der Erbſünde, der Freiheit, der Gnade und ihrem Verhältniſſe ſind die Katholiker nicht mit ſich einig geworden. Man hat in dieſer Geſchichte geſehen, daß ſie verſchiedene Theorieen darüber aufſtellten. Keiner, ſelbſt Auguſtinus nicht, hat dem Menſchen die Freiheit gänzlich abgeſprochen. Allein ſie wichen darin ſehr von einander ab, daß ſie ihm verſchiedene Grade und Gattungen von Freiheit zuſchrieben. Die Griechen unterſcheiden ſich immer noch dadurch, daß ſie dem Menſchen einen höheren Grad von Freiheit zugeſtehen. Sie erklären ſich ſelbſt jetzt häufiger und ausführlicher über dieſe, ſo wie über andere natürliche moraliſche Kräfte und Anlagen des Menſchen, und beſtreiten und widerlegen diejenigen, welche ſie ihm abſprechen. Allein auch im Occidente gewinnen dieſe griechiſche Lehren jetzt nach und nach mehr Einfluß und Umlauf, bis nach und nach die Auguſtiniſche Theorie die Oberherrſchaft gewinnt und alle ihr entgegengeſetzte Lehren niedergedrückt und verdammt werden.

Auch in Anſehung der Prieſterehe that ſich eine bedeutende Verſchiedenheit zwiſchen den

Lateinern und Griechen hervor. Jene arbeiteten darauf hin, den Cälibat unter dem Clerus allgemein zu machen und gaben nur ſo weit nach, als die Nothdurft erforderte. Dieſe hingegen geſtanden den Clerikern, auch den Biſchöffen, die Ehe und ſelbſt den ehlichen Umgang mit ihren Weibern zu und zwar aus dem Grunde, weil Gott die Ehe geſtiftet und ihr ſeinen Seegen verheißen habe, auch der Cälibat des Clerus oder die Ehe deſſelben ohne ehliche Beiwohnung dieſen Stand zu Ausſchweifungen und zur Brechung ſeiner Gelübde veranlaſſe, alſo herabwürdige. Doch war die Einſchränkung gemacht, daß die Cleriker ſchon vor ihrer Weihung verheirathet ſeyn müßten und nicht erſt nach derſelben in die Ehe treten dürften. Die Trullaniſche Synode hat alles dies beſtätiget und ſich ausdrücklich wider die Weiſe der römiſchen Kirche erklärt, doch gebot ſie den Biſchöffen, entweder ehelos zu bleiben, oder, wenn ſie vor ihrer Ordination Weiber hätten, getrennt von ihnen zu leben, um dem Volke kein Aergerniß zu geben. Die **Neſtorianer** ſind beſtändig dabei geblieben, daß nicht nur Prieſter, ſondern auch Mönche, welche ſich nicht enthalten könnten, dem Ausſpruche des Apoſtels Paulus gemäß, ſich ſollten verheirathen dürfen, und haben dies auch auf verſchiedenen Synoden zum Canon gemacht 711).

Auch

711) Aſſemanni Bibl. oriental. T. III. P. 2. p. 177. ſqq. 429.

Auch in Anſehung der Bilderverehrung war man in der katholiſchen Kirche nicht einig. Im Oriente wurde ſie unter dem Einfluſſe der Theologen von den Regenten bald geboten, bald verboten. Im Occidente waren Männer, wie Auguſtinus und Gregor der Große, ganz wider dieſelbe. Man ſtritt auch darüber, ob die Bilder der Heiligen auch nur in den Kirchen aufgeſtellt werden ſollten oder nicht. In der Verehrung derſelben kam der Affect und die Gewohnheit der dogmatiſchen Beſtimmung zuvor. Faſt einſtimmig lehrten die Vertheidiger derſelben, daß man nicht die Bilder, ſondern die Heilige, welche durch ſie abgebildet werden, und den Gott, welchem die Heiligen angehören und bei welchem ſie Fürbitten einlegen, verehre. Aber nun war die Frage, ob dann dieſe Unterſcheidnng auch in der Praxis durchgeſetzt werden könne, ob nicht doch ein heidniſchchriſtlicher Bilderdienſt entſtehen werde und ob es alſo nicht beſſer ſey, jede Bilderverehrung zu verbieten und alle Bilder aus den Kirchen zu entfernen. Die Erfahrung lehrte, daß wirklich heidniſcher Aberglauben mit den Bildern getrieben wurde. Als man aber gar zu erzählen und zu glauben anfieng, daß die Bilder Wunder thun, ſo wurde die Verehrung derſelben noch von mehreren Vätern, als ſchon vorher geſchehen war, vertheidiget. Man ſtellte ſich jezt vor, daß der Heilige ſelbſt dem Bilde gegenwärtig ſey, durch daſſelbe würcke und daß in demſelben das Irdiſche und Ueberirdiſche, das Sinnliche und Geiſtige ſich durchdringe, daß es ein wunderbares Zauber-

berbild ſey. Um ſo mehr wurde es für Pflicht ausgegeben, dem Heiligen vor ſeinem Bilde Verehrung zu beweiſen, und um deſto weniger wußte man ihn von dem Bilde zu trennen. Noch wurden die katholiſchen Lehrer in unſerer Periode über dieſe Sache nicht einig.

In welchem Verhältniſſe nun die Moral der katholiſchen Kirche zu der der Häretiker ſtand, in welchen Punkten die Katholiker wider die Häretiker zuſammenſtimmten, dieß iſt aus dem Bisherigen ſo klar, daß es nicht beſonders auseindergeſezt zu werden braucht und das es ſicher jeder Leſer dieſes Buchs von ſelbſt abnehmen kann. Doch ſey es mir erlaubt, noch eine Stelle des Auguſtinus, des Orakels der afrikaniſchen und occidentaliſchen Kirche, beizufügen, wo er, nachdem er die Moral der katholiſchen Kirche im Gegenſatze gegen die der Manichäer, der gefährlichſten Feinde der herrſchenden Lehre, dargeſtellt hat, zulezt ſeine Kirche ſo anredet [712]: "Du, die wahrſte Mutter der Chriſten, kündigeſt nicht nur die reinſte und ſicherſte Verehrung Gottes an und entfernſt jede Anbetung irgend einer Creatur, ſondern umfaſſeſt auch die Liebe des Nächſten und zwar ſo, daß bei dir für alle die mannigfaltigen Krankheiten, an welchen die Seelen wegen ihrer Sünden leiden, eine Arznei zu finden iſt. Du übſt und

712) De morib. eccles. cathol. et Manichaeor. l. n. 13-64.

und belehrſt Knaben auf eine ihnen angemeſſene, Jünglinge auf eine ſtarke, Greiße auf eine ruhige Weiſe, kurz jeden, wie es das Alter nicht nur ſeines Körpers, ſondern auch ſeiner Seele mit ſich bringt. Du unterwirfſt die Weiber ihren Männern durch einen keuſchen und treuen Gehorſam, nicht zur Befriedigung der Geſchlechtsluſt, ſondern zur Fortpflanzung des Geſchlechts und zum häuslichen Leben. Du ſetzeſt die Männer den Weibern vor, nicht um des ſchwächeren Geſchlechts zu ſpotten, ſondern unter den Geſetzen aufrichtiger Liebe. Du unterwirfſt den Eltern die Kinder durch eine gewiſſe freiwillige Sclaverei, du ſetzſt die Eltern über die Kinder durch eine fromme Oberherrſchaft. Du verbindeſt Brüder mit Brüdern noch feſter und enger durch das Band der Religion, als des Bluts. Du umſchlingſt die Blutsfreundſchaft und Verwandtſchaft noch mit dem Bande wechſelſeitiger freier Liebe. Du lehrſt die Sclaven den Herren, nicht ſowohl wegen ihres Stands und aus Nothwendigkeit, als vielmehr aus Liebe zur Pflicht anhängen. Du machſt, daß Herren ihre Sclaven, in Betrachtung, daß Gott ihr gemeinſchaftlicher Herr iſt, ſanft behandeln und mehr geneigt ſind, ſie zu berathen, als zu zwingen. Du vereinigſt Bürger mit Bürgern, Völker mit Völkern und Menſchen überhaupt, im Angedenken an die erſten Eltern, nicht bloß durch Geſellſchaft, ſondern durch Brüderſchaft. Du lehrſt die Könige, für die Völker Sorge zu tragen, du ermahnſt die Völker, den Königen

gen unterthan zu ſeyn. Wem Ehre, wem Liebe, wem Ehrerbietung, wem Furcht, wem Troſt, wem Ermahnung, wem Zucht, wem Strafe gebühre, das lehrſt du genau, du zeigſt, wie man nicht allen Alles, aber jedem Liebe ſchuldig ſey, und wie man keinem Unrecht thun dürfe. Wenn nun dieſe menſchliche Liebe die Seele derjenigen, welche an deinen Brüſten hängen, genährt und geſtärkt hat, und Gottes Majeſtät ſich dem Menſchen, ſo weit er deſſen in ſeinem irdiſchen Zuſtande fähig iſt, ſich zu öffnen angefangen hat, ſo entſteht ein ſo großes Feuer göttlicher Liebe in ihm, daß alle Flecken und Laſter ausgebrannt werden und der Menſch gereiniget und geheiligt wird. Bei dir werden die göttliche Gebote in weiter Ausdehnung und Ausbreitung aufbewahrt. In dir verſteht man es, wie weit ſchwerer bei der Erkenntniß des Geſetzes als bei der Unbekanntſchaft mit demſelben geſündiget wird. In dir ſieht man ein, wie unter dem Geſetze die guten Werke eitel ſind, wo die böſe Luſt das Gemüth verwüſtet und durch Furcht vor der Strafe zurückgehalten, nicht durch Liebe zur Tugend überwältiget wird". Man ſieht wohl, daß Auguſtinus hier nicht nur diejenige Charaktere, durch welche ſich die katholiſche Moral von der Manichäiſchen unterſcheidet, ſondern überhaupt die Vorzüge derſelben auszeichnen will. Beſtimmter aber iſt es ein Gegenſatz gegen die Moral jener Häretiker, wenn er von der katholiſchen Kirche rühmt, daß ſie keinen Unterſchied der Speiſen und Getränke

kenne,

kenne, aber lehre, ſich zuweilen einiger zu enthalten und zwar wegen der Schwäche der Brüder oder um unſere Freiheit zu behaupten und das Gebiet derſelben zu erweitern 713). Die Kirche verdammte es namentlich als Irthum an einem Theile der Euſtathianer und an den Priſcillianiſten, daß man kein Fleiſch eſſen dürfe 714). Hieronymus und Iſidorus von Hiſpalis hielten das Fleiſcheſſen zwar gleichfalls für verboten, aber aus ganz andern Gründen 715), als die angeführten Häretiker, und auch ſo blieb es nur Privatmeinung und wurde niemals Lehre der katholiſchen Kirche.

713) l. c. n. 71-73.

714) Gangr. c. 2. Bracar. II. c. 14.

715) S. dieſe Geſch. S. 97. 191.

Bayerische Staatsbibliothek

Druckfehler.

S. 62 Lin. 3. von unten nach: Chaldäa l. gekommen ſey.
— 108 — 2. 3. ſtatt anhören l. angehören.
— 268 — 15. nach: den Zweck l. der Beſſerung.
— 331 — 27. nach M. l. II.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Stäudlin, Karl Friedrich,

Geschichte der Sittenlehre Jesu

Bd.: Dritter Band

Göttingen 1812

Mor. 963-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10597454-0
VD18 11131926-002